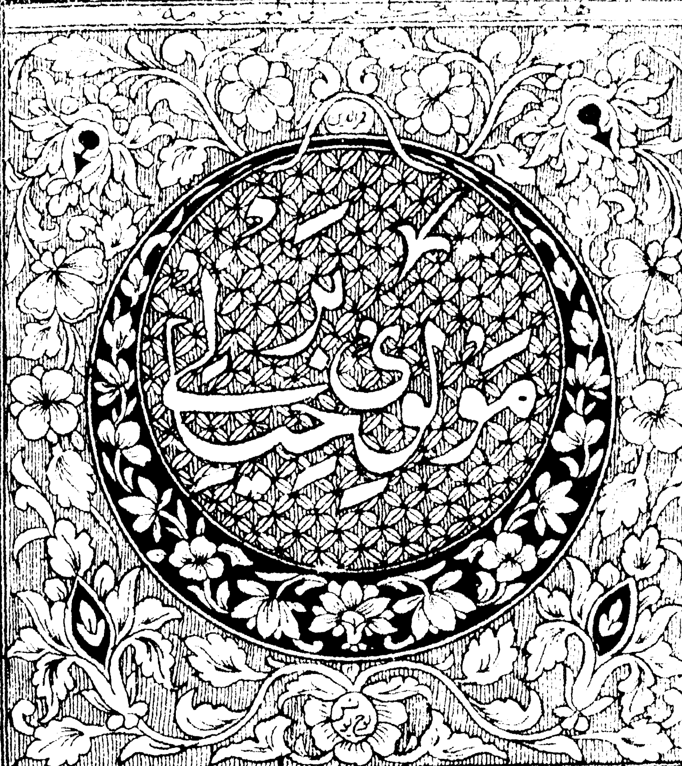
ما شاء الله لا قوة الا بالله



مطبع بر بشری
در هند و پیار لعل طبع شد

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من تقدس ذاته عن احاطة الافكار ، وتنزهت صفاته عن ادراك الانظار لك الحمد على ما نضرت في
رياض القدس زهراته وانتشرت في محافل الانس نفحاته ، ونصلي على من اولى فوق ما يسعه الافهام ، واولى ما يحيط به
الاوهام وعلى اله الذين هم كسفينة نوح عليه السلام من ركبها نجا واصحابه الذين هم كالنجوم من اقتدى بهم اهتدى
اما بعد فيقول العبد المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين ان شرح العقائد النسفية للملك القمقام والقرم الهمام العالم الرباني
سعد الملة والدين التفتازاني لكونه خير منتخب ومنتجب قد اشتهر بالقبول وتداولته ايدي القبول فاماطوا عنه الغواشي وكتبوا عليه الحواشي
وان منها ما علقه الفاضل المحقق الالمعي المدقق للطف معانيه وحسن مبانيه قد امتدت عليه اعناق الخواطر وسهرت
في حله اعين النواظر لكن ما اتوا بما يروي الغليل ويشفي العليل ما ابكاره آبية عن خطبة كل عاذب ومخدراته محتجبة لا تنجلي
لكل طالب فضربت برهة من عنفوان شبابي في حل مبانيه وانتهبت فرصة عن اعين الزمان لتحقيق معانيه فقيدت
اوابده واقتنصت شوارده وحققت مقاصده وبينت مصادره وموارده لا اخذ الصنيع القاصرين ومجيبا عن شبهة
الناظرين فجاء بحمد الله تعالى موافقا للمامول وتم بعون الله تعالى مطابقا للمسئول ثم الحقته بخزانة من تقلدوا باديه
انواع الاحسان وازال بكرمه الفتنة عن الزمان عمر رباع الخافقين بحسن معدلته وشمل شمل الخلايق بلطف سلطنته
وهو النير الاعظم المرتقي في مدارج السعادة والسعد الاكبر المسعود بتاج الخلافة مالك رقاب الملوك الجامع بين السلطنة
والسلوك موسس مقاصد الفضل والعلم ومرصص قواعد الجود والحلم مجاهد الكفر والعناد في الله تعالى حق الجهاد وجاعل
جزء السناء في البوادي والوهاد ومحو بين بقذف النبال والرماح الهواطل هتف الهاتف قل جاء الحق وزهق الباطل
محب العلماء والصلحاء حامي الملة الغراء المويد بجنود من عند الله تعالى الاله المجاهد ابو المظفر شهاب الدين

شاهجهان بادشاه فهو الذي يتولاه روحانية سيد المرسلين بالتربية والتكميل بغير الوسائط لما فيه من صفاء
سر من التعصيل والتعطيل الذي هو اجل الروابط فله الرعاية الكبرى من حضرته والعناية الوفرى من ولته وبقدر تأسيه
بهداية في جميع الاحوال حتى نودي من وراء استار وقات الجلال ما اوتي احد مثل ما اوتيت عطاء من ربك بما او ربت
فهو للملك القائم على القلب المجتهد في الاحياء المستعد بترويج الدين الاحمدي ثم من التجاء الى جنابه فقد فاز بشرفا عليه
ومن صدف عنه لم يجد نصيرا والاولياء لا زال عتبه الملتزم الاكابرة وسدته مسلم شفاعة الجبابرة اللهم بالطيف بالعباد
يا رؤفا يوم التناد ارزقه الاستقامة والسداد قوله الحمد لمستأهله اي لمستوجبه في الصحاح تقول فلان اهل لكذا ولا
تقل مستأهل والعامة تقوله لكن في القاموس ستأهله استوجبه لغة جيدة وانكار الجوهري باطل وقال القاضي في تفسير
الفاتحة لا ستاهل لان يحمل الخ فان قلت اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد المستأهل في اسماء الله تعالى قلت اراد به المعنى
الوصفي العام ذهابا الى الخصارة في ذاته لا ذاته المخصوصة كما عبر عن ذاته بما في قوله تعالى والسماء وما بنيها
قصدا الى الوصف اي شيء عظيم بالبناء دون ذاته المخصوصة او اعتبر ورود احد المترادفين مورد الآخر وقد روي في
الحديث اهل النعمة والفضل والثناء الحسن او اختار مذهب القاضي من انه اذا اتصف ذاته بالصفة يجوز اطلاق اللفظ
الدال عليه اذا لم يوهم النقص وفيهما نظر قوله والصلوة فعل من اذا دعا وهو اسم يوضع موضع المصدر تقول صليت
صلوة ولا تقول تصلية درود فرستادن والسيد من ساد قومه يسودهم سيادة مهتر شدن فعيل جمع على
سادة كسري وسارة ولا نظير لهما يدل على ذلك انه جمع على سيائد مثل تبيع وتبايع وقال البصريون فعل جمع على فعلة
كانهم جمعوا سائد كقائد وقادة وعلى سيائد بالهمزة على خلاف القياس كجيد والقياس بلا همزة كذا في الصحاح وال
محمد قيل اتباعه وقيل امته وقيل اهل بيته وقيل آل الرجل ولده وقيل قومه وقيل اهله الذين حرمت عليهم الصدقة وفي
رواية انس سئل النبي صلى الله عليه وسلم من آل محمد قال كل مومن تقي كذا في الشفاء والصحب جمع الصاحب
كركب وراكب من صحب يصحب صحبة وصحابة بمعنى صحبت كردن وياد كردن والمراد هم الذين طالت صحبتهم مع الرسول
عليه السلام مسلمين وقيل يشترط الرؤية وقيل هم مسلمون رأوا النبي عليه السلام فذكرها بعد الآل تخصيص
بعد التعميم وتعميم بعد التخصيص قوله والسبل جمع السبيل وهو الطريق يذكر ويونث قال الله تعالى قل هذه
سبيلي ادعوا وقال الله تعالى وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا والمراد بها سننه وآدابه واخلاقه فدونك جواب اما باعتبار
الخبر والاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى خذ وظرف بمعنى قدامك والنبراس بكسر النون وسكون الباء الموحدة
المصباح فعلى الاول منصوب على المفعولية وعلى الثاني مرفوع على الابتداء فايها الساري من السراية بمعنى

نشب رفتن من حد ضرب منادى بحذف حرف النداء وقع معترضا شبه طالب اسرار العقائد النسفية بلا ان
هذا الكتاب بالسارى فى ظلمة الليل فى تحيره وعدم الاهتداء الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح فى كونه الة هداية
ثم استعمل لفظ المشبه فى المشبه ويجوز ان يكون استعارة تمثيلية على تشبيه الهية بالهية كتاب خبر مبتدا محذوف
اى هو كتاب والجملة استيناف للبيان كونه نبراسا والمكامن جمع مكمن من كمن مكونا اذا اختفى ووصفه بالخفية للمبالغة
اى المواضع الخفية غاية الخفاء والاوان الحين والجمع اونة كزمان وازمنة والدعة السكينة والجادة بالجيم وتشديد
الدال معظم الطريق والايجاز كوتاه كردن سخن والتعمية عميت معنى البيت تعمية پوشيده كردن ومنه المعمى من
الشعر واصله عمى الامر اذا التبس والالغاز من الغز فى كلامه اذا عمى مراده والاسم اللغز والجمع الغاز وحميت على
صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره حول الشيء يحوم حوما وحومانا اى دار وما مصدرية ورميت من رام يروم روما
طلب عطف عليه واراد بالسمين المسائل الحالية بالدلائل وبالسمين الخالية عنها على ما ذكره قدس سره فى حاشية
المطالع او اراد الحروف المنطوقة وغير المنطوقة بذكر الخاص وارادة العام والمعنى حين ما رمت تصحيح الفاظه حرفا
من سقيم اللفظ والمعنى وفى الحقيقة اشارة الى ان فى خزانة نفائس اخرى هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها وفى
بعض النسخ الى تحفة وهو تصحيف اذ الاتحاف لا يكون الى خزانة ولو سلم فالواجب تحفت به بزيادة الباء فى الصحاح
اتحفت ما اتحفته الرجل من البر واللطف والعلى الرفعة والشرف فان صحت فصرت وان فحت مددت المثل بفتح الميم والثاء
المثلثة الصفة الاقتباس من قوله تعالى وله المثل الاعلى فى السموات والارض الصاحب مطلقا الوزير لانه يصاحب
السلطان الدستور بضم الدال فارسى معرب وهو الوزير الكبير الذى يرجع فى احوال الناس الى ما يرسمه
واصله الدفتر الذى جمع فيه قوانين الملك وضوابطه يطوى على صيغة المجهول من الطى بمعنى در نوريدن من
حد ضرب الفج بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين العميق ذو العمق وهو قعر البير والفج الوادى وفى
اختيار الفج اشارة الى الكثرة الواردين على بابه مع تحمل المشاق ويستقبله من الاستقبال بيشواستدن الآمال
جمع الامل وهو الرجاء عبر عن ذوى الآمال بالآمال اشارة الى انهم لاعتمادهم على مكارم اخلاقه يصيرون
حين التوجه الى بابه نفس الآمال السحيق البعيد باهت من المباهات وهى المفاخرة والتيجان جمع التاج
والهامة الراس والجمع هام والحلل جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام ازار ورداء شبه التيجان والحلل باشخاص
ذوى مفاخرة بسبب كمالاتهم على طريق الاستعارة بالكناية واثبت لها المباهات تخييلا والمقصود ان الوزارة
والامارة قد استقر فى مقره وكملت بذاته ولعل وجه جمع تيجان الحلل اشارة الى حيازته جميع وجوه الوزارة والامارة وفى

فعيل من الولاية من حد حسب في التاج الولاية والى بشدلن والنعت في الى فتح الواو وهو الوجه ويجوز كسرها
الولاية بوست شدن والنعت ولى بكسر الواو وهو الوجه ويجوز فتحها فعلى هذا الصواب والى الكو ذكر
في شرح المواقف في الاسماء الحسنى الولى النصير وقيل هو بمعنى المتولى للامر والقائم به الجواد الا يادى جمع ايدى بمعنى
النعمة والنعم عطف تفسيري له شبه هيئة تربية للعلماء وترويجه للعلوم وحفظهما عن الضياعة بهيئة من اخذ
بيد آخر عند المزلقة وحفظه عن الوقوع فيها فقوله اخذ ايدى العلماء والعلوم استعارة تمثيلية الالوية جمع اللواء
بكسر اللام ... والعلم الصغير ويقال له البيرق وفي اختيارها على الاعلام اشارة الى انتصاب مراسم الشرع صغيرها وكبيرها
والوسوم جمع رسم وهي العلامة عطف تفسيري كالوية ويجوز ان يخص الاول بما هو شعار الاسلام حائز ابالمهملة
والزاء المعجمة اسم فاعل من الحوز وهو الجمع حازه يحوزه حوزا وحيازة والمآثر جمع مأثرة بفتح الثاء وضمها وهي المكرمة
لانها توثر اى تذكر وتوثرها قرن عن قرن يتحدثون بها والمفاخرة جمع مفخرة بفتح الخاء وضمها المأثرة فهو تاكيد
الاول من غير لفظه للتقرير ويجوز ان يراد بالاول المكارم الحسبية ومن الثاني النسبية يقال فخرته افخره فخرا اذا كنت اكرم
منه ابا واما الاول والآخر بدل اى من الرياسات واللام عوض عن الضمير اى حاوى اول الرياسات وآخرها وهو كناية
عن احاطته بجميعها والمدارج جمع مدرجة بفتح الميم وهي المذهب والمسلك النقاد فعال للمبالغة من نقدت
الدراهم اذا اخرجت عنه الزيف والمعارج المصاعد جمع معرج من عرج في الدرجة ارتقى والوقاد المشتعل
من حد ضرب الطوق بفتح الطاء وسكون الواو الوسع والطاقة وقوله بل عن جلاله مكان اعزاء خارج عن حد
الامكان بالدلالة ... والصيت الذكر الجميل الذى ينتشر في الناس واصله من الواو وانقلبت ياء لانكسار ما قبلها
كأنهم بنوه على الفعل بكسر الفاء للفرق بين الصوت المسموع وبين الذكر المعلوم وصيت جلاله فاعل يبلغ ... وتوهم
مفعوله وما في ... نافية والمخيل والخيلة ... وطيف الخيال المجيئه بالنوم يقال طاف الخيال الطيف طيفا و
مطافا والخيال صورتى له ... والسامى اسم فاعل من السمو وهو العلو والناظر مبالغة في المنظور
والديوان صاحب الدفتر المذكور واصله ذلك الدفتر من دونت الكتاب جمعته وقرنت بعضه الى بعض يعني ان الوزراء
ينظرون اليه دائما مترقبين لما يأمره وقد يقال هو مبالغة في الناظر بمعنى الحافظ فالديوان بمعنى الدفتر كذا في حواشي المطول
آصف علم وزير سليمان عليه السلام استعارة للممدوح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيرا عظيما نافذ الحكم جامعا
لمحاسن الافعال ومكارم الاخلاق طرا بضم الطاء وتشديد الراء المهملتين اى جميعا والضمير في به راجع الى كونهم ودا لاهل
الفضل فاعل كفى والباء زائدة ... مفعوله ويجوز عكسه والباء ح ليست بزائدة كما في قوله صلى الله عليه وسلم كفى بالمرء

انما ان يحدث بكل ما سمع والباء فى بكماله اما للملابسة فيكون الجار والمجرور حالا من المبتدا المحذوف اعنى
هو وللسببية وفى الاوجه حال من ضمير كامل قدم عليه رعاية للوزن وبدرخبر المبتدا المحذوف اى هو ملتبسا بها
او بسبب كماله بدر كامل حال كون البدر فى الاوج والزاخر بالزاء والخاء المعجمتين والراء المهملة من زخر الوادى اذا امتد
جدا وارتفع والنوال العطاء والباء كما عرفت فى بكماله فى كل علم متعلق بمتحريقال تبحر فى العلم اى تعمق وتوسع وفى
فن متعلق بحياله اى بازائه وعالم بفتح اللام اى من له العلم بكل العالم سحبان اسم رجل من بنى وائل كان اديبا
بليغا يضرب به المثل فى البيان عى على وزن فعل من العجائب من العى على خلاف البيان وقد عى فى منطقه
وعى ايضا فهو عيى على وزن فعيل وعى على وزن فعل ومعن بفتح الميم وسكون العين المهملة معن ابن زائدة
الشيبانى كان اجود العرب والبليغ من البلوغ وهو الوصول من حد نصر والبخل ضد الجود والافضال
الاحسان والتدبير فى الاصل ان ينظر الى ما يؤول اليه عاقبته والثاقب المضى ترك مفعول يبذل قصدا الى التعميم
ليس يمسك لفظه موكدة له ولذا ترك العطف فكانما الفاظه من ماله فى حق الانتفاع والبذل وفيه اشارة الى
ان انتفاع الناس بماله وبذله اياه امر مقرر لا ريب فيه والتراحم ابنوهى كردن الوجنات جمع وجنة مثلثة الواو وساكنة
الجيم ما ارتفع من الخدين ومترقع اسم فاعل من ترقع اى لبس البرقع فيحصل افعاله مطلقا برقع الانوار اشارة الى
ان جميع افعاله جميلة فتاماض من لفتش براكنده شدن من نصر وترك المتعلق للتعميم العزة بياض فى جبهة الفرس
فوق الدرهم وغرة كل شئ اوله واكرمه فعلى الاول استعارة بالكناية وتخييلية وعلى الثانى حقيقة والمقصود
عادة باسمائه لعتر اليه دائما وفيه من المبالغة ما لا يخفى مدين قرية شعيب عليه السلام والمآرب جمع مآربة
وهى الحاجة اضافة المدين اليه من قبيل لجين الماء والماء والسقى ترشيح لذلك التشبيه والامة الجماعة وضمير منه للماء
وفيه اشارة الى قوله تعالى ولما ورد ماء مدين وجد عليه امة من الناس يسقون فان رفع عطف على الحقة والسماك كوكبان نيران
من ثوابت السماك الاعزل والسماك الرامح واضافته الى القبول كلجين الماء وكذا كوكب الامل ولا يخفى ما فى ذكر السماء
والكوكب والبروج والشرف من لطافة تلازم الشعرى والله ولى الاعانة وكفى به وكيلا جملتان انشائيتان الانشاء
الاستعانة به تعالى والتوكل عليه اوردهما دفعا لما يوهم ما سبق من النجابة فى حصول الامل الى قبول الممدوح كتابه
رب يسر بالخير قوله النحرير فى الصحاح النحرير العالم المتقن ونقل عنه النحرير البليغ فى العلم كانه ينحر الشئ علما وعملا
وقد يقال نحرت كتابا كذا علما اى علمته حق العلم كذا ذكره الجاربردى فى شرح الكشاف وما يقال انه لفظ يونانى
بغير تاسيسا ليسمى النحرير بالمعنى المذكور ماخوذ باعتبار اصل اللغة من النحر وهو فى اللبة مثل الذبح فى الحلق

والمناسبة الغلبة وانما قال كانه لعدم الجزم بالاخذ لجواز ان يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم
التحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان المأخوذ في التحرير ليس الا كمال العلم ولعل المراد به مزاولة العلم
وتكراره فان الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها **قوله** عامله الله اي جازاه على عمله المعاملة ههنا بمعنى العمل
اختارها للتعدية وللمبالغة ملتبسا بلطفه سمي جزاء العمل عملا بطريق المشاكلة ثم بني منه صيغة المفاعلة والخطير ماله
قدر كذا في الصحاح قوله بعدما يتمن بالتسمية كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظ اليمن اشارة الى المتعلق الحقيقي للباء
في بسم الله متروك اعني ملتبسا ومتبركا وما قيل ان متعلق الباء ابتداء ليس معناه ان الجار والمجرور ظرف لغو وقع المفعول
للابتداء بل المراد به ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها ابتدا كذا افاده الشارح في حواشي التلويح ووجه ذلك
بان الحق التبرك في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجرد اوله **قوله** في تعقيبه اي في ذكر الحمد بعد التسمية فان
مدخول الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعدما يتمن بالتسمية مستدركة قلت ربما يتوهم من ذلك
ان النكات انما هي في ايراد الحمد لله المخصوص وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة
وان تلك النكات انما هي في ايراد التحميد بعد التسمية واختياره على شيء آخر من غير ان يكون لذكر التسمية مدخل فيجوز
ان يكون معنى العبارة المذكورة قال الشارح بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر لكذا على ما قاله الفاضل
الهروي في حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله انه افتتح بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله
ولم يورد بعده شيئا آخر ولا خفاء في ان الاجماع لم ينعقد على انه لا بد من ذكر الحمد لله بعد التسمية ولا يذكر بعدهما
امر آخر بل على انه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشارح في التلويح وان ليس الا ممتثلا
بالحديثين في ذكر الحمد دون امر آخر بل في ذكرهما قال المحشي للمدقق انما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية
لانه لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن في حق الملك المجيد اقول ذكر الفاضل السيالكوتي
في تفسير الفاتحة بعد حمل الباء في التسمية على الملابسة هذا اي التسمية وما بعده الى آخر السورة مقول على السنة
العباد فعلى هذا يتحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد في الكلام المجيد بدون لزوم التيمن في حق الملك المجيد ثم لا
يخفى على ذي فطنة ان كل واحد من النكات مستقل فان التعقيب اسلوب الكتاب المجيد ومما انعقد عليه الاجماع
وان لم ينعقد على ذكرهما وفيه امتثال بحديثي الابتداء فلا حاجة الى ما قيل ههنا امور ثلثة احدها الابتداء بالتسمية
والثاني تأخير التحميد من التسمية والثالث جمع التسمية والتحميد وفي الاول عمل بما شاع وفي الثاني اقتداء باسلوب الكتاب وفي
الثالث امتثال بالحديثين وبما ذكرنا ظهر انه ليس سر التحميد بعد التسمية على ما فهم البعض المصنفين خرقا للاجماع لانه انما

على التعقيب وامّا لزوم عدم الامتثال بهما فرع لانه صرح بعض شراح البخاري بان في صحة حديث التحميد مقالا فلا يصلح للحجة وقد وقع كتب رسول الله صلعم الى الملوك وكتبه للقضايا مفتحة بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر الامام النووي في اول شرح المسلم انما بدا بالحمد لحديث ابي هريرة رضي الله عنه كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بحمد الله تعم فهو اقطع وفي رواية بالحمد فهو اقطع وفي رواية اجزم وفي رواية بذكر الله وفي رواية بسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في باب كتابه صلعم الى هرقل بالتسمية فقط فعلم ان المراد بالحمد ذكر الله لانه صلعم صدر الكتاب بالتسمية دون التحميد ولهذا ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثائق ولان الحمد حقيقة اظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعترض الفاضل الجلبي على هذا الوجه بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله تعالى واما اذا كان بالحمد لله على ما سمعنا من الاستاذين فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين اقول لا يخفى انه ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل يؤدي مؤداه والا لم يكن المبتدى بحمد الله وغيره مبتديا بالحمد لله ومتمثلا مع انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلافات الروايات فوجه الجمع ان يحمل في كلها على اظهار صفات الكمال قيل ان المامور به في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به اقول ان اراد بقوله ان المامور بالابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب او لا فلا شك ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو باللسان ممتنع ولذا قيل ان الامر بالابتداء بهما امر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء الا بالذكر بهما بدون التعقيب قوله وما يتوهم من تعارضهما الخ وجه التعارض ان الابتداء والابتداء معناه التصدير ومعنى بدأت الكتاب بكذا جعلته في اوله بناء على ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور بالامرين فالعمل بالحديثين يفوت العمل بالآخر قطعا قوله اما بحمل الابتداء على العرفي الخ تعيين المراد بالابتداء في الحديثين العرفي وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا امر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الابتداء الاضافي فلا حاجة الى ما قال الفاضل الجلبي من ان المراد حمل الابتداء الواقع في حديث الحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة المحشي والمناسب ان يقول او بحمل الابتداء في احدهما على الحقيقي وفي الآخر على العرفي او الاضافي قوله اذ يحمل احدهما على الحقيقي المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس معنى القصر الحقيقي والاضافي فلا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع اذ الابتداء الحقيقي انما يكون باول الجزء التسمية لان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي ان يكون بعض اجزائها متقدما بالتقديم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه في اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما سواه لا ينافي ان يكون

بعض سورة بلغ من بعض قوله ولك ان تحمل الباء الا يعني ان المراد بالابتداء في كلام المحدثين الابتداء الحقيقي والباء في قوله بسم الله وبحمد الله ليس صلة الابتداء بل هو للاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذي بال لم يبدأ ذلك الامر باستعانة التسمية والتحميد يكون اجزم واقطع ولا خفاء في انه يمكن استعانة في امر بامور متعددة فيجوز ان يستعان بالابتداء ايضا بالتسمية والتحميد بل بامور آخر لكن يلزم ان لا يكون شيء من الحمدلة والبسملة جزء من المبتدا اذ لا يجوز الاستعانة في الشيء بجزئه اذ لا يكون اجزاء الشيء آلة له ويمكن ان يلتزم ذلك ومن ادعى الجزئية فعليه البيان ويلزم تولد التأدب في بسم الله بجعل آلة لكن قال السيد الشريف قدس سره في حواشي الكشاف ان كون اسم الله آلة ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجح الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كلا فعل فهو اولى من هذه الحيثية من الحمل على التلبس قيل فيه نظر لان الكلام في الابتداء مستعينا بامرين في الابتداء مستعينا بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في ان التلفظ بالتسمية دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس اقول لا نم ان الابتداء شيء باستعانة التسمية يوجد في ان التلفظ بها فقط فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة بهما الا بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق من اول المشروع فيه الى آخره ولو كان الاستعانة في ان التلفظ فقط يلزم ان لا يكون الامر الذي شرع فيه منصلا بذكر التسمية مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية في وقت الشروع في ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملابسة على ما يأتي مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض توهم ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث ينقطع الاستعانة بها عند تركها واجاب المحشي المدقق بان معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدي بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل اجنبي بين الابتداء وذكرهما قوله او للملابسة اه اي يجوز ان يكون الباء في الحديثين للملابسة فالابتداء محمول في كليهما على الحقيقي فيكون المعنى كل امر ذي بال لم يبدأ متلبسا باسم الله وحمده يكون اجزم واقطع اذا ابتدا ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص او ذلك الامر متلبسا حين الابتداء بهما يكون اجزم واقطع قوله ولا يخفى ان الملابسة اه دفع لاعتراض مقدر وهو ان يقال التلبس بهما حين الابتداء محال لان التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما وذكرهما معا محال فلو ابتدا حين ذكر التسمية والتلبس بها لا يكون متلبسا بالتحميد ولو عكس لا يكون متلبسا بالتسمية وحاصل الدفع ان الملابسة معناها الملاصقة والاتصال وهو علم يشتمل الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشيء جزء لذلك الامر ويشتمل الملاصقة بان يذكر الشيء قبل ذلك الامر بدون تخلل زمان متوسط بينهما فيجوز ان يجعل الحمد جزء من الكتاب ويذكر التسمية قبل الحمد متصلا بهم

بلا توسط زمان بينهما فيكون الابتداء ان تلبس المبتدي بهما اما التلبس بالتحميد فقط لان الابتداء لعينه ان
التلبس بالتحميد لان ابتداء الامر بعينه ابتداء التحميد لكونه جزء منه واما بالتسمية فلكونهما مذكوراً قبله بلا توسط
زمان ثم لم يرد المحشي بقوله فيكون ان الابتداء ان التلبس بهما ان الابتداء ان المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد عليه
ان كل واحد من التسمية والتحميد زماني لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر فكيف
يتصور مقارنتهما ومصاحبتهما في ان واحد قال المحشي للدقق وفيه ان كون الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال
محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحديثين على تقدير الملابسة المبتدي او المبتدأ بهما لا ملابسة الابتداء بهما اقول
ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطي في شرحه للالفية قال اصحابنا باء الملابسة نوعان احدهما الباء التي لا تصل
الفعل الى مفعوله الا بها نحو مررت بزيد لما التصق المرور بمكان يقرب منه زيد جعل كانه ملتصق بزيد والاخر الباء
التي يدخل على المفعول الذي تعدى فعله اذا كانت تفيد مباشرة الفاعل للمفعول نحو امسكت بزيد لان اصل امسكت زيدا
فادخلت الباء ليعلم ان امساكك اياه كان بمباشرة منك بخلاف نحو امسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق على
المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعلم ان باء الملابسة تستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كما في مررت بزيد
وبمعنى المقارنة والمباشرة بمدخول كما في امسكت بزيد فاندفع البحث الاول واندفع ما اورده بعض الفضلاء ان
باء الملابسة تستدعي صدور الفعل عن فاعل الفعل الذي هي في حيزه وتعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها ومن
البين الملكة وان ذلك يابى عن وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية فان الجزئية من المبتدأ غير منافية في كما علمت
امسكت بزيد من المجرور به غير الملبوس والجزئية من الابتداء غير لازم واما ما ذكره بقوله مع ان الظاهر الخ فاقول
قد علمت ان المراد تلبس المبتدي لا تلبس الابتداء مع ان المبتدي والمبتدأ ملابسان بالابتداء والابتداء ملابس بهما
فكانا ملابسين بهما واعلم ان ما ذكره المحشي انما هو على تقدير ارادة الملابسة الحقيقية اما اذا احمل على الملابسة
بمعنى التبرك بهما كما هو المقصود فلا حاجة الى جعل احدهما جزء كما لا يخفى ثم اعلم ان وجه الملابسة انما يجري فيما
اذا كان المبتدأ مما يمكن ان يكون احدهما جزء منه ولا يجري في نحو الذبح والاكل وما قيل ان التلبس على وجه
الجزئية يفوت ما هو المقصود من حمل الباء على الملابسة اعني التبرك باسم الله تعالى في تمام التصنيف ففيه ان المحشي لم
يعين جزئية التسمية بل يجب ان لا يجعل جزء لئلا يفوت التعقيب المجمع عليه الا استلزام الجزئية المفوت المذكور محل
تردد اذ ليس التلبس بهما الا التبرك والتيمن بهما ولا مدخل في هذا للجزئية والخروج قال المحشي للدقق معنى كون
الابتداء ملابسا بهما ان الابتداء وقع حال كون المبتدي بحيث كان وقد علم منه الملابسة وان كان حاصله ان الابتداء كان متصلا

وكان يجي

ولا يخفى ان قوله يعم وقوع الابتداء بالشيء اه يابى عن هذا التوجيه فانه يدل على الاتصال قسم من الملابسة
ويمكن ان يوجه كلام المحشي ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله ان الابتداء ان التلبس بهما
ان زمان الابتداء زمان التلبس بهما لا ان الابتداء الذي هو بعينه التلبس بالتحميد ملاصق للاان الذي هو ان التلبس
بالحرف التعبير من التسمية فيكون الزمان الذي فيه الابتداء وهو الزمان المركب من ذينك الانين هو بعينه زمان
التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله يعم يابى عن هذا التوجيه ايضا قوله الظاهر ان الباء صلة التوحد يعني ان الباقي قوله بجلال ذاته
الة للاتصال معنى التوحد اليه والجار والمجرور ظرف لغو سواء كان الباء للظرفية فيه كما يشعر به عبارة المحشي او للالصاق
ماخوذ من وصلت الشيء اذا ربطته باخر وهذا هو الظاهر لانه لا يحتاج الى التكلف الذي يحتاج اليه الذي يجعلها للملابسة
لان معنى التوحد المتعدي بالباء الانفراد ثم الاستقلال بمدخولها يقال توحد برايه اي استقل وتفرد به فمعنى التوحد بجلال
الذات المنفرد بجلال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الثبوت بدون صنع او الكمال
وان امكن اعتبارهما لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم دخول الغير في ثبوت الوحدة
بل مجرد الاستقلال وان امكن اعتبارهما ههنا قوله والذات الجليلة على نحو اه اي يكون اضافة الجلال الى الذات
اضافة الصفة الى الموصوف كما في حصول الصورة نقل عنه فعلى هذا فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات
الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية انتهى قال بعض الفضلاء هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات في
قوله والذات الجليلة الماهية الكلية اما لو كان المراد ما يقابل الصفات اعني الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا لانه قول
لا شيء لو صفه تعالى بالتوحد فيه اذ كل احد منفرد بذاته الشخصية فتعين ان يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد قوله
ويحتمل ان يكون للملابسة اي يكون للملابسة فاعل الفعل بمدخول الباء حال قيامه به لا لايصاله اليه والجار والمجرور
ظرف مستقر حال عن ضمير المتوحد فمعنى التوحد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال كونه ملتبسا بجلال الذات
وبما ذكرنا لك من ان معنى الصلة ايصال الفعل الى مدخول الباء ومعنى الملابسة تلبس فاعله به وانه على الاول ظرف
لغو وعلى الثاني ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين واندفع ما قال الفاضل المحشي من انه بقي ههنا بحث وهو ان
الباء ان جعلت للملابسة ينبغي ان يكون للملابسة سواء جعلت صلة المتوحد او لم تجعل فلا يحسن جعلها للملابسة
قسيما لكونها صلة وانما قلنا ينبغي ان يكون للملابسة لان الباء لها معان مذكورة في علم النحو والمناسب ههنا هو معنى
الالصاق او معنى الظرفية وظاهر ان معنى الملابسة من قبيل الالصاق فيجعل ذلك معنى مغايرا للالصاق قوله في حين
اذ كان الباء للملابسة لا بد لاختيار صيغة التفعل من نكتة لان كلام البليغ فصيغة التفعل اعني التوحد اما بمعنى الصيرورة

بل ومن صنع كما في تحجر في قولهم تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب اللفظ ومعنى الصيرورة ان كان هو
هو الكون والاتصاف فلا اشكال في اتصافه تعالى وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تجريده عنه
لاستحالته على الله تعالى فمعنى اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير
مدخل فيه بخلاف الواحد قوله واما للتكلف اي اما ان يكون صيغة التفعل للتكلف على تقدير الملابسة كما في قولهم تورع
فلان اي اختاره على كلفة ومشقة لا على طبع وهذا محال في ذاته تعالى فوجب ان يحمل على لازمه اعني الكمال لما ان الفعل
الذي يحصل بالكلفة يكون على وجه الكمال ففي اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف
الواحد فانه غير مشعر به نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده ارباب اللغة معنى مستقلا وانما
قابله ههنا لانه خصوصيته زائدة ليست في اصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل ان الصيرورة ليست معنى التفعل
حقيقة عند ارباب اللغة فينبغي ان يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية ان الفعل الذي يكون على وجه الكلفة
والمشقة يلزمه صيرورة الفاعل من حال الى حال فتستعمل صيغة التكلف في الصيرورة مطلقا وهو الاغلب في
استعماله على ما ذكره الشيخ الرضي في شرحه للشافية ولذا قدم المحشي هذا التوجيه لكن اعتبر معها ههنا خصوصية
كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة في اصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا فلذا صحت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع
ما قال المحشي المدقق فيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث قوله فمعنى المتوحد بجلال الذات الاتصاف
بالوحدة الذاتية اي على تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة التوحد للصيرورة اعني الكون معنى المتوحد المتصف
بالوحدة التي منشأها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون للتكلف اعني الكمال معناه المتصف
بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في الذات والصفات بلا مدخلية الغير مع ملابسة جلال الذات نقل عنه
الصفات السلبية وبها كمال الوحدة واما على تقدير حمله على الكون فلا
وعلى تقدير حمله على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى وذلك لان الجلال عبارة عن الذات فالذات مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية
فيلزم ان لا تكون ذاتية وكذا الاتصاف بالكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشي موافقا لظاهر عباراته
وحواشيه قال الفاضل الچلپي في توجيهه ان معنى قوله فمعنى اي حينئذ اذ انقل انه يجوز ان يكون الباء صلة او للملابسة
ان صيغة التفعل بحسب اللغة اما للصيرورة مع الصنع نحو قطعته فتقطع او بدون الصنع نحو تحجر الطين واما للتكلف
ولما استحال حمل صيغة التفعل في شانه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة او تكلفا وجب التجوز عنها بان يحمل
على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فصيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة او التكلف اما استحالة الصيرورة

واما الصيرورة بدون الصنع فلانه ان اريد معناه الحقيقي اي الكون مع الصنع والتكلف فبطريق الانتقال كالتحجر والتولد
فهو ايضا ط واما اذا اريد مطلق الكون فلان الصيرورة لا تستعمل في اللغة الا على التحول فلا يجوز اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف
على الله تعالى واذا كان صيغة التفعل في شانه تعالى محمولة على الكمال بمعنى التوحد بجلال الذات على تقدير ان يكون الباء صلة الاتصاف في
بالوحدة الكاملة الذاتية غاية الكمال اتصافا كاملا غاية الكمال وعدم شركة الغير في جلال ذاته او ذاته للتعليلية او الاتصاف بالوحدة
الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير ان تكون للملابسة انتهى قول لا يخفى انه تكلف محض لوجوه اما اولا فلانه
لا وجه لظهور كون الباء صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين شيء اجرى حمل صيغة التوحد على الكمال واما ثانيا فلان
قوله تحري يابى عنه اباء لا يخفى على ذوي الفطانة اذ المناسب ان يقول وصيغة التفعل بدون التفريع واما ثالثا فلان
قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كقولهم تحجر الطين قوله ومنه التكون التولد بصيرورة مستدركا اذ يلزم ان يقول وصيغة
التفعل اما للصيرورة واما للتكلف بل يحمل على هذا التقدير لانا لا نسلم ان صيغة التفعل بحسب الاستعمال منحصر في الصيرورة
بدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل لمعان اخر ايضا فتقييده بقوله بدون صنع معنى تاييده
اولا دليل على انه اراد صيغة التوحد محمولة في شانه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع
باسلوب الكلام واما رابعا فلانه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في شانه تعالى عليه واما خامسا فلانه
اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى التوحد على ان يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله بمعنى
التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات اي الذات الجليلة مستدركا على ان حمل قوله الاتصاف
بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف بارد غاية البرودة ثم قال واما حملها تجوزا على الكون المطلق فهو وان جاز ايضا
لكن حملها على الكمال اولى وفيه ان حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريدها عن بعض المعاني فيكون حقيقة
قاصرة وليت شعري ما وجه اولوية الحمل على الكمال مع ان مؤداهما واحد اذ المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق
المتصف بالوحدة التي ليس للغير مدخل فيه بل منشاها ذاته وعلى تقدير الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهي التي
تكون في الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل في الاتصاف بها بل الحمل على الكون اولى لانه عمل بالحقيقة القاصرة
بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم وارادة اللازم ثم قوله الاولى كون الضمير الخ اعلم ان الاحتمالات هنا
اربعة لان ضمير حججه اما ان يكون لله او للنبي وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اضافة الساطع الى الحجج من اضافة
الصفة الى موصوفها فعلى تقدير كون الضمير لله تعالى يفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء اذ يصير المعنى
المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى اي المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما يقال باعتبار الغلبة

على الخصم او المؤيد بجميع حجة الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو
كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من بين جميع حجج الله تع اذ بجميع الحجج الساطعة
لكن عبارة المحشي ناظرة الى التقدير الاول اعني كون الضمير راجعا الى الله تع واضافة الساطع الى الحجج بمعنى من
حيث قال ليفيد ان اية نبينا ولم يقل بان نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عم ينبغي ان يحمل اضافة الساطع
الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بالحجج جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كانت بمعنى
من فانه يخرج عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع الحجج التي اظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ سائر
الانبياء اما مؤيد بحجة ساطعة من بين جميع حججهم او بحججهم متساوية فيلزم تساويهم معه او فضلهم عليه ولذلك فرع
المحشي على تقدير كون الضمير لمحمد عم قوله الساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه على تقدير
ان يكون الضمير لله افادت ان اية نبينا اعظم من ايات سائر الانبياء انما يتم اذا كان في العبارة اشعار بان سائر
الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين في السطوع والظاهر انها غير مشعرة لانه اذا كان الجمع المضاف
للاستغراق كما هو الاكثر فاشعار العبارة بها ظاهر لان المتبادر من السطوع من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة
الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار اي بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع لكن
المقام خطابي يكفي فيه الظن قال المحشي المدقق في توجيه قوله ليفيد ان اية نبينا اعظم من ايات سائر الانبياء على ان
المراد بافراد الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع
حجج نبي آخر فردا اخر وهكذا فكانه قال بساطع جميع حجج الله التي اكرم بها الانبياء وعلى ان الاضافة للاستغراق
والا لم تفد اعظمية اية نبينا على ايات سائر الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد كل واحد واحد من حجج الله مطلقا
ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا يصير المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله وان كان بعضها حجة نفسه
وهو لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ما نقل عنه في الحاشية على قوله فساطع حججه
من قبيل اخلاق ثياب من قوله والمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه اقول ولا يخفى انه لا حاجة الى تكلف
اعتبار جميع حجج نبي حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي جمعت بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله
تعالى التي جاءت بها الانبياء واما عدم افادته سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان المقصود التمدح واظهار
شرف مرتبته على سائر الانبياء وهو حاصل لان حجته ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف
حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان اية نبينا اه بافراد لفظ الاية وما نقل من الحاشية على قوله فساطع

بحجة انما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد عم فانه لو لم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح
واظهار شرفه على سائر الانبياء على ما قررنا فتامل **قوله** اما على توهم اما ان العربيين توهم اما وتقديرها
ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة اعتبارها في امثال هذا المقام فيكون حكما
كاذبا ومعنى التقدير انها مقدرة فيه ويجعل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع بالجملة كلا الوجهين ذكرهما
السيد قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضي صرح بان تقدير اما مشروطة بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا وما
قبلها منصوبا به كقوله تعالى وربك فكبر والاولى ان يقال ان اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضي
في قوله نعم واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا **قوله** بطريق تعويض الواو ومتعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينهما وسبب
اما لانها في اوائل الكتب اما من الاقتضاب او فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله واما على
التوهم فالواو اما لعطف الجملة على الجملة بناء على ان هذه الجملة لانشاء مدح العلم والمختصر او على الجملة الحمدية والصلوة
خبارية لما ان اخبار بالحمد يستلزم الحمد والصلوة يدل على التعظيم واما لعطف القصة على القصة والجامع ان السابق تمهيد
للتاليف وهذا بيان لسببية والظرف معمول القول المفهوم من السياق **قوله** كما وقع في عبارة المفتاح حيث قال واما
بعد فلان خلاصة الاصلين اه ذكر بعض المحققين انه اذا قصد بما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة
ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو وفائدتها تاكيد مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من هذا القبيل لوروده
قوله خلاصته واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما فيما نحن فيه فلا يجوز **قوله** القواعد جمع قاعدة
وهي الاساس يعني ان القاعدة ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي بمعنى القضية الكلية المنطبقة على احكام الجزئيات
قوله لان العقائد حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة
وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته او لا يكون كافيا كمسئلة الحشر واحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه
انما هو بالشرع يجب ان يؤخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها ويعتمد عليها والا لكانت كمسائل الحكمة
الالهية العقلية الصرفة التي لا تصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي يجب ان ينزه الله تعالى
عنها واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة اساسا لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة
يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا قادرا عالما مريدا ومرسلا للرسل ومصدقا لها اذ لو لم تثبت
كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة اللذين هما اساسان للعقائد بل لنفسه
الاسلامية نقل عنه فان قلت اولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضي كون الشيء اساسا

اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانيا ان كلام اساس العقائد لان اساس الاساس اساس والكتاب
اساس علم الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية
تشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت ولا الحصر المذكور مسلم وان سلم فالعقائد بحسب اعتقادها يتوقف على
الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانيا ان المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات وان سلم
فاساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو اساس
العقائد من حيث الاعتقاد فلا يكون اساسها من حيث هو اساس فليتامل انتهى فما ذكره واما ابطال التوجيه المذكور
لكونه اساس الاساس بانه يستلزم اساسية الشيء لنفسه لان جميع العقائد على ما ذكر ثم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف
الا على المسائل الاعتقادية فلا بد ان يراد بالمسائل التي جعلتموها اساساله تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان
يكون بعض العقائد اساسا لجميعها ومن جملتها ذلك البعض فيلزم اساسية الشيء لنفسه ولا يخفى ان قوله العقائد من الكلام مما
لا يحتاج اليه الا بان يقال المقصود منه الاشارة الى انه كما يلزم اساسية العقائد لنفسها كذلك يلزم اساسية
الكلام لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس الكلام والكلام اساس له فيكون الكلام اساسا
لنفسه وما ذكره ثانيا منع لافادة القرينة الثانية للترقي وحاصله ان الكلام اساس العقائد لانه اساس الكتاب الذي هو اساس
العقائد واساس الاساس اساس واساس الكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد
فالقرينة الثانية في اشتمالها الكتاب والسنة كالاولى فلا تفيد الترقي في المدح واجاب اولا عن الاعتراض الاول بان
الحصر المستفاد من قوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ممنوع اذ كما يتوقف عليها يتوقف على مبادي تلك
المسائل وعلى مباحث النظر ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادي تلك المسائل ومباحث النظر فلا يلزم اساسية
الشيء لنفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور نوع مكابرة اذ ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الوجوب
وارادته وقدرته وكلامه على ما سيجيء واما على مباديها فانما هو بالواسطة فجعل الكلام اساس الاساس باعتبار
مباديها دون نفسها تحكم وكذا جعله اساسا باعتبار مباحث النظر يستلزم ان يكون المنطق واصول الفقه اساسا
اساس العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على ان في توقف الكتاب على مباحث النظر نظر قال وان سلم الخ
اي لو سلم الحصر المذكور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث الاعتقاد يتوقف على الكتاب والكتاب
يتوقف عليها من حيث ذاتها فاللازم توقف العقائد من حيث الاعتقاد على نفسها من حيث الذات لا استحالة فيه
قال المحشي الفاضل في توجيه منع الحصر لان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لانه لم يرد ان

يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى اقول في توجيه له م بهذا الطريق بعض المحجه
لانه ح لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية اصلا فلا يكون اساس اساس العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة
انما يدل على انه خارج عن طوق البشر واما كونه من الله فموقوف على ثبوت انه موجود قادر مريد متكلم وسيجي تفصيله
هذا واجاب ثانيا عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى اعني قوله الكلام اساس العقائد بسند ان المتبادر من
الاساس ما يكون اساسا بالذات والكلام ليس اساس العقائد بالذات بل بالواسطة وبمنع المقدمة الثانية
اعني قوله والكتاب اساس الكلام بسند ان اساس الفن ما يتوقف عليه كله لا بعض مسائله والا لزم ان يكون المنطق اساس
الكلام بل علوم العربية لانه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام اساس نفسه لتوقف بعض مسائله على البعض
الآخر منه ولئن سلم كلتا المقدمتين فاساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث انه عن الله
فلا يكون اساسا لاساس العقائد من حيث هو اساس وفيه ان معنى اساسية هو التوقف من اي جهة كانت فاعتبار
قيد الحيثية ليس بواجب في كونه اساس الاساس ولعله اراد بقوله فليتامل هذا قوله ففي هذه القرينة ترق في المدح
تفريع على ما سبق يعني اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففي هذه ترق في مدح الكلام ليس في قوله مبنى
علم الشرائع والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما ايضا مبنى الاحكام الشرعية
العملية بل كونهما مبنى لها اولا وبالذات لاستنباطها منهما وكونه اساسا لها باعتبار توقفهما عليه بخلاف الثانية
فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما اساس اساس العقائد الاسلامية قال الفاضل المدقق وفيه ان
قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى مختص بعلم التوحيد والصفات غير متناول للكتاب
والسنة وان الثانية وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور في القرينة الثانية انتهى
ولا يخفى ان هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور انما يرد لو قدم الاخبار على العطف فيكون
القصر بالنسبة الى كل من القرينتين واما لو كان العطف مقدما على الاخبار فيكون القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين
ولا شك انه قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما في القرينتين قوله ويمكن ان يقال الخ يعني ان المراد بالقواعد
الادلة التفصيلية وهي الادلة العقلية والنقلية المذكورة في بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام اساس
لتلك الادلة بناء على ان استلزامها لتلك العقائد وصحتها وفسادها تعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه
على ما اختاره المتأخرون فيكون اساسا لاساس العقائد قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا
مباحث النظر جزءا منه لا كلام القدماء مع ان المختصر فيه وانه يلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام وايضا

فى مباحث النظر انما هو عوارض المبادى لا انفسها او على العلوم ما يبين فيها انفسها و الا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الجميع و لم يقل به احد و بصرح قدس سره فى الحواشى العضدية فتامل انتهى قوله بناء على ان مباحث النظر الا اولى ان يقال بناء على ان اثبات الادلة و اقامة الدلائل عليها انما هو فى الكلام كلا يرد عليه ما سبق و الذى يخطر بالبال فى توجيه عبارة الش و ارجو ان يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد القضايا الكلية التى يتوقف عليها العقائد من مباحث الامور العامة و الجواهر و الاعراض و الكلام اساس لتلك القواعد لانها تبين فيه بالدلائل العقلية و للفضلاء فى توجيه عبارة الش وجوه كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة الاطناب قوله اى علم يعرف فيه ذلك اى المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب و صفاته قال بعض الافاضل و هو كلام اهل السنة و الجماعة لان المعتزلة لانهم نفوا الصفات فكلامهم على التوحيد الصرف و فيه ان المعتزلة لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون كلامهم علم يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل نفيهم بمعنى عدم اثباتها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم انه علم متعلق بالتوحيد و الصفات لانه يبحث فيه عن احوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات الواجب :: قوله فنسبة الوسم اه * حيث قال الموسوم بالكلام قيل هذا ناظر الى التوجيهين معا يعنى ان الش انما اورد الموسوم بالكلام بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء الكلام و عندى انه ناظر الى التوجيه الاخير و دفع لاعتراض نشا منه و هو انه اذا كان علم التوحيد و الصفات لقباله فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب ان يقول الموسوم بعلم التوحيد و الصفات و الكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد المعنى اللقبى و دفعه المحشى بقوله فنسبة الوسم :: يعنى انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علما له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاء نى ابو حفص الموسوم بعمر * قوله من فوائد اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر فى شرح المواقف قوله فان الشريعة اه اى الاحكام التى شرع الله تعالى لعباده من الاعتقاديات و العمليات من حيث انها تطاع يقال لها دين يقال دان له اى ذل له و اطاعه و من حيث انها تكتب ملة يقال املت الكتاب و امليته اى كتبته ففى اضافة النجم الى الملة و الدين اشارة بانه مقتدى اهل العلم و العمل لان الكتابة شعار العلماء و العمل شان الاتقياء و فى تاخير الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل * قوله و الاملال بمعنى الاملاء اه نقل عنه هذا جواب سوال مقدر و هو ان يقال كيف يقال الشريعة من حيث انها تملى ملة و الملة من المضاعف و الاملاء من الناقص * قوله سميت اه يعنى ان دار السلام مركب اضافى سميت الجنة به اما لان اهلها سالم من عن الآفات او لانهم مخاطبون بالسلام و على هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا او كان السلام

اسماء الله تعالى اضيف الجنة اليه تشريفا لها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فح يكون لفظ السلام صفة مشبهة قوله ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة اى في المبدأ وله السلامة اى في المعاد او معناه ذو السلامة عن جميع النقائص قوله فوجه التخصيص به يعني اذا كان السلام من اسماء الله تعالى فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسم آخر ظاهر لان المعنى الاسم هو المعطي للسلامة والجنة دار السلامة ففي كل منهما معنى السلامة قوله كناية عن الاعراض لان المعرض عن الشيء يطوي كشحه عنه فذكر اللازم الذي هو طي الكشح واراد الملزوم وهو الاعراض ويجوز ان يكون استعارة تخييلية مرشحة بان شبه في نفسه المقال بما له كشح فاثبت الكشح تخييلا ورشحه بالطي والمآل واحد قوله ولما تعدد للمتبوع الخ نقل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الاعراب للتابع يكون واحدا فلم تعدد الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد الخ وحاصله ان المتبوع ايضا متعدد معنى فكانه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقبه تابعه قوله بان الجملة الثانية انشائية الخ يعني ان الجملة الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضع للانشاء والجملة الاولى اعني قوله وهو حسبي جملة اخبارية فلا يجوز ان يعطف احدهما على الاخرى بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبي اما على تقدير عدم التأويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر واما على تقدير تأويله بحسبي فلانه وان حصل المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير ايضا قوله ورد عليه الخ يعني ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة في محل الدعاء والمقصود منه انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كاف في نفس الامر وهو ظ قال بعض الافاضل ينقل الكلام الى عطف على قوله والله الهادي وان جعل ذلك لانشاء المدح فينقل الكلام الى عطف على قوله فحاولت وجعله انشاء نسرجه بعيد جدا اقول جملة والله الهادي ليس معطوفا على جملة فحاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله ان الثمانين وبلغتها فكانه قال اللهم اهدني الى سبيل الرشاد واعطني العصمة والسداد وعدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله قوله وايضا يجوز عطف القصة على القصة الخ معنى عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف ناقلا عن صاحب الكشاف ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت اشد كان العطف احسن من غير نظر الى كون الجمل خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط في عطف القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة وههنا ليس كذلك لعل المحشي اراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون احدى الجملتين على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف يسمى بجوازه الشم

شرح التلخيص في بحث الفصل والوصل ووصفه بالدقة والحسن وايده بمثال اورده صاحب الكشاف وهو زيد
يعاقب بالقيد والازهاق وبشر عمرو ابالعفو والاطلاق وان رده السيد السند هذا لكن بقي ههنا بحث وهو ان الش
انما رد هذا العطف في عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو حسبي فيه انشاء ولا يقول صاحبه بعطف القصة على القصة لشيء من
المعنيين على ما نص عليه الش في بحث الفصل والوصل فلا يتم جواب المحشي من قبله نعم لو كان قصد الش رد هذا العطف
مطلقا الزم لكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف به في شرح الكشاف ووقوعه في القران نحو ما وهم جهنم وبئس المهاد قوله
ورد بعض الفضلاء اه اي رد سيد المحققين رد الش هذا العطف في حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل
على مجموع هو حسبي بان يقدر المبتدأ في المعطوف اما مقدما ليناسب المعطوف عليه اي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدما
على نعم الوكيل نحو زيد نعم الرجل على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من ان المخصوص مقدم عليه واما موخرا اي
نعم الوكيل هو ويكون المخصوص الموخر مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ وانما لم يتعرض السيد السند لهذا الاحتمال
لانه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف في انه اذا كان مقدما
فهو متعين للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ لم يؤول نعم الوكيل بمقول في حقه ذلك تكون الجملة ايضا
انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشائية انشائية كالجملة التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم
الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التاويل لا يكون المعطوف
جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة خبرها نعم الوكيل واعتراض الش انما هو في عطف نعم الوكيل على انه بعد التاويل يفوت
انشاء المدح العام الذي وضع افعال المدح لانشائه بل يصير كالاخبار المدح الخاص وهو انه مقول في حقه نعم الوكيل
قوله وايضا يجوز اه يعني ثم قال بعض الفضلاء في رد الش بانه يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معنى
يحسبني لانه وان كان اخبارا لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبرا لهو ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له
محل من الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة تكون للاخبار محل من الاعراب
فما الوجه في جوازه قلت الوجه ان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبها ليست مقصودة
بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل في حكم المفردات التي وقعت موقعها
فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف الجمل التي لها محل من الاعراب
على المفرد وبالعكس ثم يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبي بلا تاويل بيحسبني لانها جملة لها محل من الاعراب
صرح به السيد السند في حاشية المطول هذا وقد ذكره الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره

اى رجحانه فلا اشكال في عطفه على حسبي قوله ويدل عليه قطعا اي يدل على ان عطف الانشاء على
الاخبار الذي له محل من الاعراب جائز في قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف
على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا قوله لان الواو من الحكاية لا من المحكي دفع لما
لما يتوهم انه لم لا يجوز ان يكون مجموع الجملتين مقول قالوا بثبوت الواو بينهما بان يكون المقول على سبيل الحكاية
حسبنا الله ونعم فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية
اى من كلام الحاكي قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من كلام المحكي لانه لا يصلح العطف اذ يلزم
عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب ابتداء وبل بعيد انه وهو نعم تقديره وقولنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير
لا يلتفت اليه لعدم انسياق الذهن اليه ولا دلالة للقرينة عليه مع انه لا مناسبة بين مفهومي الجملتين
على وجه يحسن العطف بالواو قوله وليس هذا مختصا بما بعد القول حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول
لان مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب فيكون بمنزلة المفرد الذي وقعت في موقعه وهو مشترك
في جميع المواد وليس مختصا بما بعد القول على ما يستدل به حسن قولنا زيد ابوه اعلم وما اجهله فان جملة وما اجهله
لانشاء التعجب عطف على ابوه عالم وهو خبرية قوله ويرد عليه اى على ما قاله بعض الفضلاء من ان الاية دالة على جواز العطف
المذكور قطعا انه يجوز ان يكون الواو من القول المحكي ويكون مدخول الواو معطوفا على قبله بتقدير المبتدا اما مؤخرا
ليناسب المعطوف عليه فان حسبنا خبر والله مبتدأ لان الحسب بمعنى المحسب واضافته الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتدأ والخبر
اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدا على الخبر في كلام البلغاء لقرينة ذكره في المعطوف عليه ومجيء حذفه في الاستعمال و
انتقال الذهن اليه واما مقدما رعاية لقرب المرجع مع مسبوقيته بما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان تقدير
المبتدا مقدما تاويل بعيد اذ المشهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخرا وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار
واما تقدير المبتدا أي قوله وهو حسبي ونعم الوكيل فليس ببعيد لان المبتدا مذكور في المعطوف عليه مقدما على الخبر بخلاف
حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدأ مقدما على الخبر لان التاويل المذكور انما يكون بعيدا اذا لم يكن قرب المرجع داعيا الى
تقديره مقدما كان تقديمه في المعطوف عليه قرينة على تقديره في المعطوف مقدما في نحو حسبي ونعم الوكيل وعلى تقدير
التاخير لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على احد المذهبين وهو ان يكون المخصوص المقدر مبتدأ وهذا
القدر كاف لنفي قطعية دلالة قوله او بعطفه يعني يجوز ان لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا
على حسبنا الذي هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التي لها محل من الاعراب لا ينبغي ان يكون خبرا عن المفرد

والسيد السند قدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح به في حاشية على
التلخيص لا من عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعا لجواز
ان يكون قالوا مقدرا في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة
الفعلية الخبرية نقل عنه ان تقدير المبتدا يبطل اصل الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور
انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب وعلى الثاني لا يكون
الواو من الحكاية واعلم ان ما اورده المحشي انما يرد لو كان معنى قوله قطعا يقينيا اما لو كان معناه دلالة تقطع
ما دار الاعتراض ولو الزاما فلا لانه لا يمكن للمعترض ان يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن للاعتراضية
وقع لجريانها في حسبنا ونعم الوكيل قوله تعلقات تامة اه يعني قد يطلق لفظ الحكم على نفس النسبة الخبرية الايجابية كانت
او سلبية وهذا المعنى عرفي وقد يطلق على ادراك النسبة بمعنى ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ...
بطريق الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين ... في النسبة الواقعة بين ... الوقوع بعينه
... وقوع ... وليس هناك نسبة اخرى هي مورد الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة بنفسها
من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والانتفاء وهي
نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا لنسبة العام الى الخاص اعني الثبوت لانه المتصور اولا وقد
تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فاذا تردد فيه فهو
الشك وان اذعن بحصولها او لا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية يتعلق
بها علوم ثلثة اثنان تصوريان احدهما المحتمل النقيض والثاني المحتمل والثالث تصديق فقد ظهر ان المعنى الاول اي
نسبة امر الى آخر ليس امرا مغايرا للوقوع واللاوقوع كما فهم المحشي المدقق حيث جعل الوقوع معنى آخر للحكم وان معنى قوله
نسبة امر الى آخر تعلق امر الى آخر وقوعا كان او لا وقوعا ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع او تعلق امر
بآخر سواء كان مورد الايجاب او مورد السلب كلا بمعنى ادراك النسبة واقعة او ليست بواقعة صرح بكلا
الاطلاقين السيد في شرح الشرح المختصر وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها ادراك ان النسبة
الثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيها ثم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز ان يفسر الحكم بالتصديق
فقط وان يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على ان الاذعان ان النسبة ليست بواقعة اذعان بان النسبة
السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط وان يعرف بادراك الوقوع

واللاوقوع معا فما ذكره المحشي المدقق من ان كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التقييدية التي يرد عليها الايجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو ادراك وقوعها فقط ايجابا او سلبا بل الادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشيء كما لا يخفى على المتأمل. فقد عرفت ان ليس لنا نسبة سوى النسبة الوقوع واللاوقوع وهما النسبة التامة الخبرية واما النسبة التقييدية المغايرة لهما فلا ثبت له والا لزم ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلثة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وهذا مصطلح الاصوليين من الاشاعرة والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير وباضافته الى الله خرج خطاب من سواه والمراد به ههنا اما الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند قدس سره في حواشي العضدي سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب او من شانه التخاطب فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل امرا ونهيا وغيرهما وفسر الكلام الذي قصد به افهام من هو متهيئ لفهمه فيكون خطابا فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازل وهذا معنى ما قال انه ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام الكلام يمتنع قدمها مع قدمه او ما خوطب به اي ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المترتب عليه كوجوب الصلوة وح يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجميع افعالهم على ما يوهم اضافة الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبي عم ايضا لا يقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لانا نقول الكلام وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاب واحد متعلقا بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته كقوله تعـ ولم يكن له كفوا احد ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او طلب الفعل بدونه وهو الندب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالقصص المبينة لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعـ والله خلقكم وما تعملون فان قيل اذا كان الخطاب في الازل متعلقا بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفه قلت السفه انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قال الرجل

ابتداً فامره بطلب الفعل حين الوجود وسيجيء ما يتعلق بهذا البحث قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما من الندب والتحريم والكراهة ان كان المراد بالخطاب ما هو الظاهر ففي مطابقة المثال ظ وان كان المراد ما يقع به التخاطب فالحكم هو الايجاب مثلا لا الوجوب الذي هو اثر الايجاب المترتب عليه بالفاء يقال اوجبه فوجب فالتمثيل مبني اما على المسامحة واما على ما ذكره بعض المحققين من ان الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب الى الحاكم يكون ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والترتب بالفاء ايضا باعتبارهذين على ما ذكره الشارح في التلويح قوله وهذا احتراز يعني ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين كان المتبادر من الافعال عند الاطلاق افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد ههنا مصطلح الاصوليين لم يكن علم الكلام علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا وعممنا الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسايل علم الكلام في العلم بالوجوب واخواته من حيث يقصد به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام وبالثانية علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم الشرايع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى ويختص باسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية معنى التخصيص ولا شك في ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظ السابق الى الفهم لا كونها بعضا من معلوماته لم يطابق قوله لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير معناه ح تلك الاحكام لما لم يكن مستفادة الا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الى غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات يكون تلك الاحكام بعضا منها ولا يخفى ركاكته واذا كان المتعلق في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا في القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى التعلق في الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطاب بعض منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة وهو في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة قوله واستدرك قيد الشرعية الخ لان اخذ الخطاب المضاف الى الله في تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا ان يتكلف في دفع الاستدراك فيحمل على التجريد الاول اي لفظ الاحكام عن الاضافة الى الله ويقال الخطابات الشرعية او يقال في الثاني اي لفظ الشرعية تاكيد لانه تصريح بما علم ضمنا او يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعي

على ما نقل عن اصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق قوله فالمراد فالمعنى اذا كانت ارادة للمعنى الثالث تعسفا
فالمراد اما المعنى الاول اعني النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم في قوله العلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع
والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعاني الثلثة للعلم اعني التصديقات بالمسائل
ونفس المسائل والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم
وعلى الثاني يكون من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب
بخلاف المعنى الثاني فانه لا يأتي فيه التوجيهات الثلث بلا تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما
سبق وسموا ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هنا هو الاول قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة التصديق
قوله او الثاني اه يعني ان المراد المعنى الثاني وهو ادراك تلك النسبة فح لا بد ان يجعل العلمان في قوله والعلم المتعلق
بالاولى يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية الاعتبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات
المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى
علم التوحيد فح يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم او يجعل العلمان عبارة عن الملكة فانه يطلق العلم على
الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكة الحاصلة من تلك الادراكات وح يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب
اذ الملكة انما يحصل بسبب تلك الادراكات وانما قلنا لا بد ان يجعل العلمان عبارة عن المسائل او الملكة اذ في
حملها على التصديقات يحتاج معنى التعلق الى التكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات
الشرعية العملية بمعنى ما هو متألفة منها يسمى علم الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية
يسمى علم التوحيد او يقال العلمان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام
العملية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد
وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الحجل هو عدم التكلف في معنى التعلق ح اذ لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي
متألفة منها اعني التصديقات المخصوصة او جعل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض انتهى قوله على
التقديرين اي سواء كان المراد المعنى الاول او الثاني معنى الشرعية ماخوذ من الشرع بان لا يخالف القطعيات بالنسبة
الى فهم الاخذ لا ما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والا لزم خروج اكثر المسائل الكلامية عن المقسم
كالوجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب اخذها ايضا منه ليصلح الاعتداد اذ كثيرا ما
يعارض الوهم العقل فيوقعه في المهلكة كالالهي للفلاسفة بخلاف ما اذا كان مؤيدا بالوحي المفيد للحق اليقين فانه كالمحفوظ

قوله ان اريد به مطلق التعلق الخ اي ان اريد به كون الشيء منسوبا الى شيء على اي وجه كان فالامر في صحة معنى التعلق في كلا الموضعين ظاهر لجواز ان يعتبر التعلقان متغايرين ويكون تعلق الحكم بكلا المتغيرين بكيفية العمل من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها احد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قبيل تعلق ذي الغاية بالغاية لانه للمقصود منها فلا حاجة الى التاويل في قوله بالاعتقاد واما قول الفاضل المحشي من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تاويل الاعتقاد بالمعتقدات وان اريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالذي هو الادراك فليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا الادراكات التي يقصد التصديق بها فقط لا العمل يسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم العزالية حصولها في نفسها كما حققه السيد السند قدس سره في حاشية شرح المطالع قوله وان اريد التعلق الا يعني ان اريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس العمل ايضا لكونه معروضها ايضا فلم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى نكتة وهي ان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما يتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب ونحوهما بل وفي اكثر الاحكام الثانية اعني ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفية وانما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام متعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى واجبة اي الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه لقوله يعني ان اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل الى الكيفية لكن الثاني اولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى من عبارته انتهى ومما ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل لتصحيحها والاتيان على الوجه المشروع والا لم يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الثانية الا انها ايضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاتيان على الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بها لتحقيقها معها كما في قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا يكون الكيفية عبارة عن الاحوال المبينة في الفقه لانها من قبيل الموضوع وتتمة له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه يثبت له الكيفية وانها من عوارضه لا من حيث ذاته ولا من جهة اخرى فتدبر قوله وان اريد به الا اي وان اريد بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان او تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة للعمل ففي قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل لا حاجة الى التاويل ولكن يجب التاويل في قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفا

للنسبة

للنسبة ولا قضية ولهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات اى ما يتعلق به الاعتقاد فى الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة
او بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين فى محله فلا يرد ما ذكره المحشى المدقق من ان تعلق النسبة
بالمعتقد معنى تعلق الاسناد بطرفيه ثم لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل واحد من الطرفين
ولا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى قوله فيه اشارة اه يعنى اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين وتعلق التصديق
بالقضية فلا بد من ذكرهما لكن فى اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى نكتة وهى ان موضوع الفقه
العمل بان الطلب امر تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسندا او مثبتا والعمل مسندا اليه ومثبتا له بناء
على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبرى بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد
ابوه قائم زيد قائم الاب فيكون الكيفية محمولا على العمل فى الفقه وهى من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا اذ لا معنى
لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اى يثبت له ويحمل عليه قوله وليس موضوعه العمل اه اى ليس موضوع
تلك المسائل العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتى ولا باعتبار نوع عرضه الذاتى موضوع
اذ ليس الوقت شيئا منها فلا يرد ما ذكره الفاضل المحشى من ان موضوع العلم اعم من موضوع المسائل فلا يلزم من عدم
كون موضوعها العمل عدم كون موضوعه العمل لان معنى قوله ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه الثلاثة والحال انه
يجب ان يكون موضوع المسائل راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين فى موضعه قوله كما ان قولهم النية اه
قال الفاضل المحشى النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التاويل اقول المراد بالعمل عمل الجوارح والا
لزم ان يدرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذى يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم
معرفة الله واجبة داخلا فى الفقه وليس كذلك فحينئذ لا شك فى احتياجه الى التاويل قوله ثم انه ينبغى جواب عن قولهم
ولا يتم عكسه اه يعنى ينبغى ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة اذ المبين فيه احوال قسمتها بين الورثة
والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا قوله بالجملة اه ففى كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى
فعل المكلف ثبت تاويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبى فانها راجعة الى فعل الولى قوله من قبيل
العطف على معمولى عاملين اه يعنى باعادة الجار فلا يرد ما قيل ان المنظور ههنا من قبيل العطف على معمولى عاملين
على ما ذهب من جوزه مطلقا اذ المجرور ليس بمقدم لا فى المعطوف ولا فى المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف
عليه مجموع الجار والمجرور ولعل قوله بالثانية اه ورقم المحشى بدون الباء اشارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا
خبر مبتدأ محذوف اى والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات او منصوبا بتقدير الفعل والفاء اى يسمى العلم المتعلق

بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة قوله والاحكام الشرعية النظرية الخ اى ما يكون
القصد منه النظر والاعتقاد وهى مقابلة للعملية التى يكون القصد منها العمل قوله لان حجية الاجماع من مسائل
اصول الفقه قيل لانم ان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام اورد فيه بطريق المبادئية
وتكميل الصناعة ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجية عرض ذاتى له يثبت له فى الاصول فجعل
هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لا معنى له فلذا اعرض المحشى عن هذا الجواب الى المنع ان المسئلة مشتركة
بين الاصوليين اى اصول الدين وهو الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث متغايرة لانها من حيث انها يتعلق بها
اثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث انها يتعلق بها استنباط الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه
الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها قوله يشير الى ان له مباحث اى يشير باضافة الاشهر الى المباحث
الى ان له مباحث اخرى لكن ليس فى تلك المرتبة من الشهرة وهذا ظ عند من يقول موضوع الكلام اعم من
الذات كالموجود مطلقا او ذات الله وذات المخلوقات والمعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية
على ما هو المختار فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الكلام وليست فى الشهرة بمثابة المباحث
الالهية واما عند من يقول ان موضوعه ذات الله تع وصفاته فالوجه فى صحة تلك الاشارة ان الصفة المطلقة
الغير المقيدة بقيد عندهم هى الصفات الذاتية الوجودية ولذا ذكروا لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع ان التوحيد
ايضا من الصفات فمباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام
ليس بمثابة تلك المباحث فى الشهرة قوله ولذا اى ولاجل ان المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم
يعدوا مباحث الاحوال اى الصفات السلبية مثل ان الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والافعال وهى مباحث
الخلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها مبحثا على حدة وان امكن ان يرجع
الكل الى صفة ما فالاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية
والنبوة بمعنى بعث الانبياء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان الى صفة الفعل كذا نقل عنه قوله
على ان الامامة علاوة عن قوله فلان الصفة المطلقة اى على انا ان سلمنا ان الصفة تشمل الوجودية الذاتية على
وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى عمل
المكلف ولا معنى لارجاعه الى الصفة من صفاته تعالى وان امكن ذلك بناء على ان افعال العباد افعال الله تع
حقيقة ولعله انها من مقاصد علم الكلام قال الشارح فى اخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام

مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد والصفات اشهر المباحث
لان مبحث الامامة ليس مشهورا مثلها فاندفع ما قاله المحشي المدقق فيه ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له في
اثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا لانه ليس علاوة بالنظر الى قوله
ولا يرجع الكل الى صفة ما حتى يكون علاوة الاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كان مباحث
الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد فلم لم يجعل موضوعه اعم من الذات
قلت جعلها من مقاصده لدفع خرافات اهل الاهواء والبطالين في نقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء
الراشدين واما عدم تعميم العقائد موضوعه فلعدم كونها من مسائله في التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد وقال
في شرح المقاصد انه لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام
الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات اذ هي امور كلية تتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم
الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان ذلك من
الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في مبحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما
من الروافض والخوارج ومالت كل منها الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض
عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال
المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما الادرجوا في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال
احوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى كلامه فعلم
درج مباحثها بالنظر الى الحقيقة والادرج بالنظر الى الظا لكونها من المقاصد فاندفع ما قال المحشي المدقق ان بين كون
الامامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات لا غير كما يدل عليه الحصر المستفاد من كلمة انما وقوله الا
عند بعض الشيعة منافات اذ هي في الاصل من المسائل الفقهية لا غير عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما
ذكرنا قوله الا عند بعض الشيعة اه فان مرجعها عندهم الى ان نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله فيكون عندهم من المسائل
المتعلقة بالاعتقاد قوله كما في عهد الصحابة والتابعين هذا انما يصح اذ لم يكن ابو حنيفة من التابعين كما يشعر به عبارة فتاوى السراجية
والا فقد صنف الفقه الاكبر في الكلام قوله لما احلوه لانهم الواضعون للاحكام الشرعية وكانت عادتهم في ذلك الاشارة الى
فلو كانت لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة لفعلوه كذا نقل عنه ومحصل الدفع انهم قد وضعوها ولكن لم يدونوها
لان الارشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين لقلة الوقائع والاختلافات قوله مع ما عطف عليه وهو قوله وقرب العهد واقله

قوله الاهتمام ×اى للاهتمام بغير التخصيص مثل العناية بالدليل الذى هو الاصل مثل ورود الحكم ابتداء فلا فانه
لا ينطرق عليه الشبهة من اول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم اولا فانه يتطرق عليه الشبهة فى اول الامر ومثل كون الغرض
متعلقا بالسبب لا بالحكم وامثال ذلك كذا نقل عنه مثل الدلالة لتوهم كونه دعوى بلا دليل قوله كما توهم اه
اشارة الى ان الاختصاص اضافى بالنظر الى ما يتوهم لا حقيقى بمعنى انه ليس لغير التدوين وجه للتقديم ما ذكر
اصلا قوله مع انه من التابعين فيه ان مالكا رحمة الله تعالى عليه من تبعهم على ما قال فى التقريب فى تمثيل رواية
الاكابر عن الاصاغر او تابعى عن تابعه كزهرى والانصارى عن مالك قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام
حيث عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وقال ابو حنيفة الفقه معرفة النفس ما لها
وما عليها قوله قلت المعروف ههنا هو المسائل يعنى ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل
فالمعروف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعروف ههنا اى فى عبارة الشرح هو علم الفقه بمعنى
نفس المسائل فالمعنى سموا المسائل المدللة التى تفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه وانما قيد
المسائل بالمدللة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن ادلتها التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى افادتها العلم للمذكور ان من
طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها يحصل له معرفة احكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة
كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالى يعنى ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا خبر من ثبت صدقه
بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا نقل عنه فيراد بالاحكام
المعنى الاول من المعانى الثلثة انتهى يعنى ان النسبة الجزئية اما عدم ارادة ادراك النسبة وهو عبارة عن التصديق
وقد عرفت انفا انه بهذا المعنى نفس المعرفة فقط واما عدم ارادة خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
والتخيير فلا يستدرك قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول لا بد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية
الغير الشرعية عن ادلتها كمسائل الحكمة العملية اللهم الا ان يراد بالادلة السمعية قوله ولك ان تقول اه اى لك ان
تقول فى الجواب عن السؤال المذكور ان المراد بما فى قوله ما يفيد اه معرفة الاحكام الكلية مثل الصلوة واجبة والصوم
واجب لانها الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص دون شخص مثل الصلوات واجبة على زيد بقرينة
اضافة المعرفة اليها فان المعرفة تستعمل فى الجزئيات فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية
بالفقه ولا خفاء فى صحته ومطابقته كما هو المشهور قال الفاضل المحشى وهذا التوجيه وان كان صحيحا فى نفسه لكن
لا يناسب ما ذكره فيما بعد من قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا اه كما لا يخفى اقول وسيأتى لك ما يدفعه فى بيان ذلك القول

فلا نكرة فيه بحث وهو ان الماخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحشي المدقق ويمكن

دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت ماخوذة منها تكون جزئيات تلك الاحكام ايضا ماخوذة منها بالواسطة

واجيب بانه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها حالا عن ضمير يفيد فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام

الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية ماخوذا عن ادلتها التفصيلية فعلى هذا فلا اشكال بقي شيء وهو ان هذا التوجيه

يخرج التعريف عن الفساد لكن لا فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية في التعريف قوله

وقد يقال التغاير الاعتباري ... بان يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم

فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورته الة للملاحظة وما له الافادة

الاعتبار الاول ... ان قيام العلم سبب المعلومية كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال فانه من حيث قيامه به

مفيد لنفسه من حيث انه امر ... يحصله عن القوة الى الفعل ويليق به ومحصله افادة قيامه بخروجه عن القوة

الى الفعل ... قال المحشي المدقق وذلك ان التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن

حيث حصولها فيها مفادة ... الحصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها

في النفوس الانسانية لا يكون علوما وايضا لا معنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها ثم لا يخفى ان اعتبار التغاير

الاعتباري تكلف لا يليق بمقام التعريف فيجب عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد

هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغاير الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام

معلومية الكل معلومية الجزء وقد يمر في التوجيه الثاني قوله واما جعل المعرف اي ما جعل المعرف بقوله ما يفيد

معرفة الاحكام الملكة استنباط المسائل عن ادلتها واستحضارها بلا تجشم كسب جديد فان العلم كما يطلق على

المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح في شرح التلخيص وجعل كون التعريف للملكة

راجحا فمما يأباه قوله تدوين العلم في ترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لا يضاف الى الملكة عرفا بخلاف العلم

فان تدوين معلومه يعد تدوينه عرفا نقل عنه واما الجواب الثاني والثالث فيلائمه السياق لان تدوين المعلوم

يعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق السليم انتهى ولذا قال

في شرح التلخيص في بيان قوله وينحصر في ثمانية ابواب ظاهر هذا الكلام يقتضي ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول

والقواعد انتهى فاندفع ما قال الفاضل الجلبي انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التي يحصل بممارستها علو ... الملكة

تدوين الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلم انتهى ويرد على قوله كتبت علم فلان وسمعته انه يجوز ان يكون المراد ههنا

من العلم بالعلوم قوله لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد آه فان المقلد اى غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه هو المجتهد قال في شرح المختصر العضدي اورد على حد الفقه انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال كالاتاتا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا قال سيد المحققين في حاشيته ان الفقيه هو المجتهد لا غيره فلا يكون علمه فقها انتهى فاندفع ما قاله الفاضل الحشي وفيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد على ان من طالع المسائل المدللة ووقف على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل متعلما مجتهدا في تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظ فان قيل هذا الايراد كما يرد على الجواب الاول يرد على الجواب الثاني والثالث ايضا فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثاني او لمعرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان الفقه مختص بالمجتهد عندهم قلت سيد فع عنهما بحمل المعرفة بمعنى اليقين وحمل الادلة بمعنى الامارات اعني الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك ان تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد لا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر في دليل ظني وحصل له ظن بحكم يجب له العمل بذلك قطعا وكلما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا حصل ظن للمجتهد يكون معلوما عنده قطعا اما الاولى فلانعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذي ادى اليه راى المجتهد يجب العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة المعنى واما الثانية فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به والحاصل ان الحكم الظني من حيث استفادته من الدليل الظني لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا اوصله الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ما قيل الدليل الموجب اذا كان ظنيا فكيف يكون العلم الحاصل به يقينيا لانه من حيث استفادته من الدليل ظني وكونه يقينيا مستفاد من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لانعقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يفضي الى علم لعدم انعقاد الاجماع لوجوب العمل في حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى وهذا التوجيه اعني حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتاتى في الجواب الاول اذ يصير المعنى سموا المسائل

الادلة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية والاحتفاء في عدم صحته لان مطالعة المسائل
مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الادلة وان كان المطالع المجتهد الاخر لو ادى رايه في الزمان الثاني الى خلاف ما
ادى اليه رايه و لا ثم طالع المسائل التي ادى اليها رايه او لا مع دليل لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف
تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به على امارته ما دام ذلك التصديق باقيا واما اذا ادى الى خلافه فلا يبقى ذلك
التصديق هذا التحقيق ما نقل عنه من قوله واما على باقي الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات
وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شان المجتهد لا غير هذا التوجيه لا يتاتى في الجواب الاول كما لا يخفى انتهى وبما ذكرنا
من توجيه عدم تاتي هذا التوجيه في الجواب الاول اندفع ما قيل هذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية
الحاصلة من الامارات والا فلا سوال ولا جواب كما لا يخفى لان مطالعة المسائل ليست تفيد اليقين بالاحكام
سواء كانت يقينية او غير يقينية بل المفيد له هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه ما دام باقيا فاليقين باق ولو اذا
زال زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق ولهذه المباحث زيادة تفصيل واذا اردت استيفائها فعليك بحاشية السيد السند
على شرح المختصر العضدي في مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه قوله غاية ما يقال الجواب عن الايراد السابق بقوله لكن يرد الخ
وحاصله ان الائمة المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك بمعنى اخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد ما دام مقلدا
قوله والتوفيق بين هذين الاجماعين يعني ان بين الاجماعين تنافيا لان الاجماع
على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل
المدونة فقيها اذ لا معنى للفقيه الا العالم بالفقه والفقه هي المسائل المدونة والاجماع على عدم فقاهة غير
المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يجعل للفقه معنيان احدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل
المدونة فباعتبار حصوله له يكون فقيها والثاني ما لا يمكن حصوله وهو العلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم
حصوله لا يكون فقيها قوله بملاحظة الحيثية فان قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبار
الا انه كثيرا ما يحذف عن اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح في التلويح في بحث الحقيقة والمجاز قوله فانه بالجملة
يعني ان علم جبرئيل والرسول بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية فان قلت لم لم يخرج بهذا القيد
علم الله تعالى بالمسائل الفقهية قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث قوله للرسول علم اجتهادي هذا
الاعتراض انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول في بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز مختلفون في
فمنهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من نفاه واختلفوا ايضا فجوز البعض حمله على الخطاء والبعض منعه

بانهم معصومون عن الخطاء والسهو في الاجتهاد وهذا في امور الدين واما في امور الدنيا فيجوز السهو
لخطا قوله لتعريف الاحكام الخ يعني ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى سموا العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق
الاستدلال بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال في بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصلة له
يعني ان علمه بجميع الاحكام الحاصلة له حاصل بالاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل تتزائد يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف
مثل فقه مالك لثبوت لا ادري في فقهه حين سئل عن اربعين واجاب عن اربعة قوله ففيه مثل ما مر من الكلام الخ اي
من السؤال والاجوبة السابقة في قوله ما يفيد معرفة الاحكام اقول تحرير السؤال والجواب موقوف على حل العبارة
فاقول قوله اجمالا اما تمييز عن نسبة المعرفة الى الاحوال او حال عنها اي معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال اي على
وجه كلي بان يكون في ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل او حال عن الادلة اي معرفة احوال الادلة
حال كونها مجملة غير مضبوطة بحكم حكم وعلى الاول المراد بالادلة التفصيلية التي ينطبق بالاحكام اذ لو اريد بالادلة
الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة اذ ليس لنا معرفة باحوال الادلة الاجمالية على وجه جزئي وقوله في
افادتها متعلق باحوال او حال عنه ولو قال من حيث افادتها لكان اظهر فالمعنى سموا معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال
والادلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه فقوله اجمالا لاخراج معرفة احوال الادلة تفصيلا مثل العلم بان اقيموا الصلوة
صلوا فركوا اقول في افادتها الاحكام لاخراج العلم باحوال الادلة اجمالا لكن ليس من حيث افادتها الاحكام مثل
العلم بكونها قديمة او حادثة بسيطة او مركبة وكونها جملة اسمية او فعلية الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال
العلم بثبوتها للادلة اما لنفسها كقولنا الكتاب يثبت الحكم واما لنوعها كقولنا الامر للوجوب او لعرضها كقولنا العام
يفيد القطع او لنوع عرضها كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية يسمى اصول
الفقه وانما اختار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع اصول الفقه الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك
الاحوال اعراض ذاتية مثبتة لها في ذلك العلم اذا تقرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة احوال الادلة معطوفا
على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه نفس معرفة تلك الادلة ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية
ليتوصل بها الى استنباط الاحكام لا ما يفيدها ويمكن الجواب بان المعرف بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التصديق
بالمسائل والمعرف هٰهنا نفس المسائل فالمعنى سموا المسائل التي تفيد معرفة احوال الادلة الاجمالية باصول الفقه ولا
شك في صحته فان من طالع مثلا ان الامر للوجوب والنهي للتحريم والعام يفيد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم باحوال الادلة
الاجمالية وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة او يقال المراد بما يفيد العلم بالاحوال الكلية للادلة

مثل العلم بان الامر للوجوب وبقوله معرفة احوال الادلة الاجمالية احوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بان صلوا
وزكوا للوجوب فلا شك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم بان صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب لاشتمالها عليها فالمعنى سموا
العلم باحوال الكلية للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة احوال الجزئية للادلة التفصيلية بطريق الاجمال اى في ضمن القضايا
الكلية باصول الفقه وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة ويمكن الجواب بان التغاير الاعتباري كاف
وهو ظ ويمكن ان يراد بها الملكة المفيدة لمعرفة احوال الادلة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين ياباه عنه قوله
وقس عليه معرفة العقايد يعني يرد عليه الاعتراض السابق من ان الكلام نفس معرفة العقايد ولذا عرفوه بانه العلم بالعقائد
الدينية عن ادلتها التفصيلية اليقينية لا ما يفيدها والجواب بان المعرف ههنا هو المسائل والمعنى سموا المسائل التي
التي تفيد معرفة العقايد الدينية من ادلتها بالكلام ولا شك في صحته فان مطالع المسائل الكلامية ووقف على ادلتها
حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن ادلتها او يقال التغاير الاعتباري كاف في صحة الافادة قال الفاضل المحشي
واما الجواب الثاني فلا يجري ههنا لان العقائد الاسلامية اكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى مثل الله واحد
وموجود وقديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية
اقول قد يقال ما ذكرتم من العقائد والقواعد ان صانع العالم عالم وقدير وسميع وبصير ويؤيده قول المص رحمه الله عليه المحدث
للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الحي العليم الخ فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلا ان
ذات الله تعالى اي الجزء الحقيقي عالم وواحد وقادر بناء على انه مبدأ له وكذلك من ادعى النبوة واظهر المعجزة يجب التصديق
به وهذه القاعدة تفيد العلم بان محمدا عليه السلام يجب التصديق به وقس على ذلك بواقيه وفيه نظر والاولى ان يقال قوله محمد
نبي صادق يجب تاويله بان الله تعالى ارسل بالحق وصدقه بالمعجزات لما تقرر ان موضوع المسائل يجب رجوعه الى موضوع
العلم هذا والحق ان يقال انه تكلف فانه لا يجري في المسائل السمعية لكونه سميعا وبصيرا ومتكلما فانه ما ورد السمع
الا في ذاته تعالى والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا جزم الدواني في تعليقاته على الحواشي الشريفية على شرح
مختصر الاصول ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ما قيل من ان موضوعها وان كان جزئيا
حقيقيا لكنه لا يتصلوا الا بوجه كلي فيكون قضايا كلية موضوعها منحصر في فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد فيما نحن
فيه لانه لا يتحقق عقائد جزئية يستفاد منها قوله عدّ في المواقف ووجه السيد الشريف بانه كما ان للفلاسفة علما
نافعا في علومهم سموه بالمنطق كذلك لنا علم نافع في علومنا سميناه كلاما ولا يخفى انه ان اعتبر الاشتراك في
جهة النفع وهو كان المنطق مورث للنطق في علومهم كذلك الكلام يورث لنا قوة الكلام في علومنا فيما الوجهين

واحد وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فلا فهو لا يصير وجها موجها لتسمية اسم يكون بازاء المنطق اعني الكلام كما سيجئ فلذا جعلها الشارح وجعلهما وجها واحدا ولقد احسن غاية الحسن قوله باعتباراه لانه لو لم يعتبر ايراث القوة للكلام لا يكون لقوله بازاء المنطق وجه موجه اذ الاشتراك في انهما نافعان وان كان نفع الكلام بطريق الرياسة ونفع المنطق بطريق الخدمة وفي استمداد العلوم فان الكلام يستمد به باعتبار المبادي والمنطق باعتبار ما يعرضها ليس مختصا بالكلام بل ذلك قوي في النحو والصرف فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد منهما ايضا باعتبار ما يعرض المبادي فيهما اولى بهذه التسمية قوله لضاع اما قيد الاول يعني لو لم يقيد الاطلاق بقوله اولا لضاع اما قيده في قوله اول ما يجب اه وضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني اعني قوله ثم خص به لانه ان كان سبب اطلاق لفظ الكلام عليه كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول ضائعا لا حاجة اليه ولطرده ترك المحشي وان كان هو كونه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص ضائعا اذ لا شركة لغير الكلام في كونه اول ما يجب حتى يذكر وجه التخصيص فقوله اذ لا شركة دليل لقوله او ذكر وجه التخصيص لا للمجموع قوله اما قيد الاول او ذكر وجه التخصيص فلا يرد ما قاله المحشي المدقق فيه ان المدعي لزوم ضياع احد الامرين والدليل انما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص بخلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله اولا فانه يكون ذكر كل من الامرين في موقعه ويصير المعنى اطلق اسم الكلام عليه اولا لانه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم ولم يطلق على غيره ثانيا مع تحقق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب ان يعلم و يتعلم في غيره عما عداه فقول الشارح ثم خص به على هذا كانه جواب سوال يقال ما ذكرته انما يدل على تخصيص الاسم به اولا وابتداء دون التخصيص مطلقا بان لا يسمى به غيره اصلا فما وجه التخصيص به بحيث لم يطلق على غيره اصلا فاجاب بما سمعت ثم اعلم انه نقل عنه هذا تعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير انتهى هذه الحاشية منوطة على قوله اذ لو لم يقيد به يعني انه تعليل للفعل المستفاد من حرف التفسير اي فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لو لم يقيد به اه والمحشي المدقق جعلها منوطة على قوله اذ لا شركة فقال اي فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لا شركة اه ثم اعترض عليه بانه لا يخفى انه بناء الفاسد على الفاسد قوله واما احتمال التسمية لغيره جواب سوال كانه قيل ان اطلاق اسم الكلام عليه باعتبار كونه اول ما يجب ولا يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص لانا نجوز ان يكون لدفع احتمال ان يسمى غير الكلام بهذا الاسم لغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال قائم في باقي الوجوه المذكورة ايضا فوجب التعرض فيها مثل ان يقال اولانه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا مع انهم لم يتعرضوا في غير هذا الوجه فعلم ان ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وهو له انما يصح لو قيد باولا قوله والتسمية بالكلام لما فيه منهم

جواب السوال كانه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتاخرين ولم يذكر بعدهما مع ان الظاهر تاخرها عنهما اجاب بقوله والتسمية الخ لكن انقرعنه وحاصله ان وضع اسم الكلام بتلك المسائل انما كان من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم اولى بخلاف المتاخرين فانهم تبعوا لهم في تلك التسمية قوله اى الواسطة بين الايمان والكفر هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال الايتان بالواجبات وترك المنهيات جزء من حقيقة الايمان والكفر عبارة عن التكذيب فمرتكب الكبيرة ليس بمومن لعدم جزئه اعنى ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصدقا مقرا بما جاء به النبي ع فيكون واسطة بين الكفر والايمان عندهم وهي الفسق قوله لا بين الجنة والنار رد لما وقع في كلام بعض من ان الظاهر مذهبهم بين عباراتهم من انهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار لكن لا يحل لمرتكب الكبيرة انه ليس بمومن ليكون محل الجنة ولا كافر ليكون محله النار يعني ليس المراد باثبات المنزلة بين المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقرا للفاسق كما هو الظاهر من عباراتهم لان الفاسق عندهم مخلد في النار اذا مات بلا توبة لما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقرا ليكون واسطة بين الجنة والنار فاندفع وقال الفاضل المحشي من ان كون الفاسق مخلدا في النار عندهم لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز ان يكون اهلها غير الفاسق والفاسق لكن يدخل فيها اولا حتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان غرض المحشي ليس الاستدلال على انه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع ما يتوهم ذلك البعض قوله وقال بعض السلف والواو للحال اي والحال ان بعض السلف ايضا يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار لانهم اثبتوا الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذه الاثبات وجعله سببا للاعتزال قوله لكن ماالهم الى الجنة قال القاضي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم اى رجال من الموحدين قصروا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله بينهم بما شاء قوله زمان فترة من الرسل اى بزمان يفقد النبي ع وعدم وصول دعوته اليهم فانهم معذورون لعدم اطلاعهم على المامور به والمنهي عنه وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات لان العقل كاف في معرفة حسن الاشياء وقبحها ويرد عليهم قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قوله الكافر يصير الى الكافر المجاهر حاصله ان الحسن رضي الله عنه انما يثبت الواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يثبتون الواسطة بين الايمان ومطلق الكفر فيكون اعتبار الحسن مذهبه اي مثبت للمنزلة بين المنزلتين لان الفاسق عنده منافق داخل في الكافر لان النفاق نوع من الكفر فان قيل لم يحمل قول المعتزلة على ما قاله الحسن البصري رح بان يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافر انه ليس بكافر مجاهر قلت هو مناف لدليلهم الاتي لاثباتها حيث قالوا ان اهل الملة في اسماء اهل الكبائر

على قول فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجية مومنين والحسن البصري واتباعه منافقين فاخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه فانه في الحقيقة اثبات امر مغائر للايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض المتاخرين من المعتزلة انا لا ننفي الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام عن الفاسق بل بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذي يسمونه بالايمان الكامل وينفونه عن الفاسق فحينئذ يكون الواسطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبهم واعراض عنه قيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمومن ولا كافر بل هو منافق على انه ليس بمومن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالايمان المنفي هو الايمان الكامل الذي كان العمل جزء منه فلا منزلة بين المنزلتين اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه عن الاستدلال عليه فانه قال اقدام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام فان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجحر حية لا يدخل يده في ذلك الجحر فان ادخل فيه علم انه كان لا يعتقد فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب على ما نقل في البداية قوله ينافي كونهما داري ثواب وعقاب يعني ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام واصل اللام الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب وهو ينافي تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما قوله ولو سلم اي ولو سلم ان معنى كونهما داري ثواب وعقاب ان كل من يدخلهما يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقهما وهم عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب واما عندنا فهو ترتب عادي فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ما سيجيء تفصيله قوله فالمراد بقوله فادخلاه لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصغار قوله كما يدل عليه السياق من وجوب الثواب للمطيع والعقاب للعاصي قوله نسب الدخول الى نفسه اي نفس الصغير اشارة الى انه يدخل الجنة بالاختيار يجب على الله تعالى ادخاله قوله وقس عليه قوله فدخلنا اي دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان الكلام فيه لتفرعه على الكفر والعصيان ولذا نسبه الى نفس ذلك الصغير اي دخولا باختياره قوله ذهب معتزلة بصرة المقصد من هذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعري قد اطال الكلام على نفسه في سؤال الجبائي اذ يكفيه ان يقول ان المناسب بحق الكافر المعذب ان لا يخلق او يسلب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر الصغير وغيره وحاصل الدفع انما مقصد الاشعري ابطال مذهب معتزلة بصرة واسكانه على مذهبه وعلى مذهب غيره ولا يخفى انه يتم في مادة الصغير والعاصي واما ذكر مادة المطيع فهو لاجل اخفاء العنان وطلب البيان قوله قالوا تركه بخل وسفه لانه ان علم الله تعالى ما هو انفع للعبد في دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم

يعلم بكون سفها يجب تنزيه الله تعالى عنهما كذا نقل عنه وفيه تامل والاولى ان يقال تركه بخل وجهل قوله فاوجب
الا يعني اي اوجب الجبائي على الله تعالى ان يعطي العبد ما علم نفعه في دينه قوله فلزمه ما لزم اي لزمه امر عظيم لا يمكن
ان يعبر عنه معينا وهو السكوت في مادة العاصي لان الواجب على الله تعالى على حسب علمه في حقه ان لا يخلقه او يميته
صغيرا او يسلب عنه عقله قال الفاضل الاسفرايني في دفع الزام الاشعري عن الجبائي بانه له ان يقول الاصلح لم
واجب على الله اذ لو وجبت لحفظ اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر خيرا لغيره من
ابويه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح فات الاصلح له ولعله في نسله صلحاء
كان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له اقول هذا الجواب غير تام في مذهبه فهو يقول يجب
اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح في حقه لاجل اصلح شخص آخر ظلم في حقه يجب تنزيه الله تعالى عنه
نعم يتم هذا الجواب اذا كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة لان الحكمة تقتضي ان ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح في حقه تعالى
وقيل ايضا في دفعه بان الجبائي لا يقول بان الابقاء وايصال الانفع واجب على الله تعالى حتى يرد عليه ما ذكر
بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل في حق
العاصي ولا يخفى ان وجوب اللطف على الله تعالى عند المعتزلة امر آخر سوى وجوب الاصلح فكان المجيب خلط احدهما بالآخر
قال في المواقف واما المعتزلة فاوجبوا على الله تعالى بناء على اصلهم امورا الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب
العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية
والرابع الاصلح للعبد قوله بعضهم اي بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علم الله تعالى بل قالوا يجب على الله تعالى
ان يعرضه للثواب والدخول في اعلى المنزلتين وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لان
ما هو الواجب على الله تعريضه للثواب وبلاغه الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل في حقه والكفر انما حصل له
بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف
في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم تصل اليه دعوة نبي قط فانه ترك في حقه ما هو الواجب عليه تعالى
قلت تعريض الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله تعالى وحسن
الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات
مجنونا قوله بمعنى الاوفق يعني ما تقتضيه حكمته الازلية وتدبير نظام العالم يجب على الله تعالى فعله وقبح تركه سواء
كان فيه نفع العبد في الدنيا او في الدين او في كليهما او لم يكن فلا يرد عليهم شيء مما ذكر كما لا يخفى قوله ابو منصور

الماتريدي هو تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام الاعظم
ابي حنيفة رح كذا في شرح المقاصد قوله كمسئلة التكوين وغيرها من مسئلة الاستثناء في الايمان و مسئلة ايمان
المقلد على ما سيجيء قوله الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب اه اي الظاهر ان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب لان
القرينة لا تدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تصلح ان تكون مقول القول
فلا يرد انه يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا للسوفسطائية ايضا مقول القول فيكون مقصودا بالنقل
مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق يأبى عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية
لا يصلح ان يكون مقول القول لانه حال عن مقول القول اي قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق
حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام اه فسر بالقاء معنى في القلب اه جملة اسمية وقعت
حالا اي قال اهل الحق واسباب العلم منحصرة في الثلثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من اسباب
المعرفة عندهم فلا يكون من مقول القول بل قيدا له فلا يلزم شيء مما ذكر والفاضل الجلبي اجاب عن الاباء بانه يجوز
ان يكون اعادة لفظ عند اهل الحق في قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة للتاكيد انتهى ولا يخفى ان هذا الجواب
مما يأباه الطبع السليم اذ ليس هو محل التاكيد مع انه يلزم ان يكون قوله والالهام اه مقصودا بالنقل وليس
كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر اسباب العلم في الثلثة كما سيجيء قوله ويحتمل اه اي على تقدير ان يكون مقول
القول هو قوله حقائق الاشيا يجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع
ان غيرهم ايضا يشاركونهم في هذه المسئلة للاعتداد بهم وللاشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدم في هذه المسئلة
قوله قد يفتح الباء اي بفتح رعاية لكون المعتبر في الحق المطابقة من جانب الواقع وانما يحصل تلك الرعاية بملاحظة الحيثية
اي الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق للواقع اذ لولا اعتبار الحيثية وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق
ايضا اذ يصدق عليه انه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشيئين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في
المفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على ما سيجيء قوله لكن لا يلايمه قوله اه فان قوله واما الصدق
اه يدل على ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال وشيوع الصدق في الاقوال دون الحق لا بحسب المفهوم اذ
تقدير فتح الباء يفهم الفرق بحسب المفهوم و قوله وقد يفرق يدل على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس مبينا في
السابق بهذا الاعتبار فلو كان الباء في قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بعينه الفرق المبين بقوله وقد يفرق اه
اذ لا فارق باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحمل قوله والحكم المطابق عليه تأمل قوله بتغير الاشارة

مستفاد من الشيوع والخصوص فاذا كان الشيوع مخصصا بالقول كان اصل الاطلاق باقيا في غيره بناء على
ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع في الاثبات او النفي يكون هو مقصود المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر لا بطريق
المفهوم كما زعم الفاضل المحشي قوله اذ المنظور فيه الخ تعليل للحكم المطوي اي انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا
بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه اولا الخ يعني ان الذي ينظر اليه يلاحظ اولا في حصول هذا الاعتبار للحكم اعني كونه
مطابقا بفتح الباء هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا بفتحها اذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية
صريحا فيقال ان طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوي اعني الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل الحق عن معناه
اللغوي الذي هو صفة الواقع وسمي به كون الحكم مطابقا تسمية للشيء بوصف ما هو منظور في حصوله اولا ثم اخذ منه صفة المشبهة
ووصف المتقدم الحكم به فللحق معان ثلثة احدها اللغوي وهو الثابت المنقول عنه والثاني كون الحكم مطابقا والثالث
الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التي يوصف بها الحكم بالمواطاة بان يقال الحكم حق وانما قيد بقوله اولا لان
الحكم ايضا منظور فيه من جهة الفاعلية في هذا الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة
الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين لكن ذلك
منظور اليه ثانيا وكذا الواقع منظور فيه بكلا الاعتبارين لكن ثانيا اي ضمنا اذ الفاعل الصريح للمطابقة على
هذا الاعتبار هو الواقع قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا الواقع هو النسبة الخبرية الثانية مع قطع النظر عن اعتبار
المعتبر بان ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت او بالانتفاء مع قطع النظر عن
حصولها في الذهن لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن فتلك النسبة هو الواقع
في الخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لا انها موجودة في الخارج فلا يرد
ما قيل ان النسبة امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها قوله واما المنظور الخ يعني انما سمي كون الحكم مطابقا بكسر الباء للواقع
بالصدق لان الملحوظ في هذا الاعتبار اولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا بكسرها اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة
الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم للواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوي للصدق اعني الانباء عن الشيء على ما هو
عليه فيكون تسمية هذا الاعتبار بالصدق من تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه اولا فان قلت لم لم يجعل الامر
بالعكس تسمية كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه ثانيا
اجيب بان التسمية بوصف المنظور اولا ارجح من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا لقربه منه واسبقه الى الفهم او لا من وصف
المنظور فيه ثانيا قوله وهو الانباء قال الفاضل المحشي وفيه نظر لان الانباء صفة المتكلم والمقصود ههنا بيان حال الصدق الذي

هو صفة للحكم والجواب ان هذا انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل اى الاخبار فانه صفة المتكلم اما لو كان مصدرا مبنيا للمفعول اعنى كون الشئ مخبرا عنه على ما هو عليه فلا شك فى كونه صفة للحكم ويقال ان هذا مبنى على التسامح فان اخبار المتكلم عن الشئ على ما هو عليه يستلزم كون الشئ بحيث يخبر عنه على ما هو عليه كما فى تعريف الدلالة بالفهم الذى هو صفة السامع اذ المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه السيد الشريف فى حاشية المطول وقال المدقق المحشى لكن اتصاف الحكم باى معنى كان بالانباء عن الشئ على ما كان عليه محل كلام انتهى كلامه يحتمل ان يكون مراده ما مر فى كلام الفاضل المحشى وقد عرفت جوابه ويحتمل ان يكون مقصوده ان كون الانباء المذكور صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا فى نفس الامر اذ حينئذ يصح ان يقال كل حكم صادق اى مخبر عنه على ما هو عليه والجواب انه لا يلزم فى وجه المناسبة اتصاف جميع افراد الحكم المذكور بل يكفى اتصاف بعضها به ان مدلول الكلام فى نفس الصادق والكذب احتمال عقليا على ان دلالة الالفاظ ليست قطعية بنفى الكلام فى ان كون الانباء المذكور معنى لغويا للصدق [illegible] فى الصحاح وغيره من الكتب المشهورة قوله وهو اولى مما قيل الخ لانه يدل على وجه المناسبة فى التسمية على وفق ما ذكره فى الحق على ان التمييز المطلق لا يكفى فى التسمية قوله فان المفهوم الخ دفع لما يقال ان الحقيقة صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة للواقع فيصح تعريفها بها وحملها عليها هو [illegible] وان كانت صفة للواقع لكن للمفهوم الحاصل من مطابقة الواقع اياه اعنى المطابقة المتعلقة بالحكم صفة للحكم الا يرى انه يصح ان يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع اياه فان معنى مطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع تامل قوله الا انه مركب جواب عما يقال انه لو كان صفة للحكم لصح ان يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقيقة فيقال حكم حق قوله كذا افاده الشريف قال فى شرح التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بانها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعنى الفاهمية فهو صفة الفاهم وان كان مصدرا مبنيا للمفعول اعنى المفهومية فهو صفة للمعنى فلا يصح على الدلالة التى هى صفة اللفظ ثم اجاب بان الاليق بانه ليس صفة اللفظ فان الفهم وحده وان كان صفة الفاهم وكذا الانفهام وحده صفة المعنى الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ وان معنى فهم المعنى من اللفظ وانفهام المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما فى الباب ان الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صفة يحمل على اللفظ وفهم المعنى وانفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة مثل ان يقال اللفظ مفهم منه المعنى قوله لبعض الافاضل اراد به السيد الشريف حيث رد ما قاله التفتازانى فى شرح التلخيص بما حاصله ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ

بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان نعم انه يستلزمه واين الاستلزام من الاتحاد فالاولى ان يقال ان امثال هذا
محمول على التسامح من القوم واعتمادهم على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلابد ان يقصل
بتعريفها به ما هو صفة اللفظ اعنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا شبهة فالمقصود من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى **قوله** فالمعنى يعنى اذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل محمول على
التسامح على ما حققه بعض الفضلاء يكون معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالة عليه
واعتمادا على فهم السامع قال المحشى المدقق لكن على هذا التقدير يكون المنظور اولا في اعتبار المطابقة هو الحكم الا
في الحقيقة اقول ليس المراد بكونه منظورا فيه اولا انه يذكر في اعتبار المطابقة اولا حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد انه الذى
يلاحظ اولا في حصول هذا المفهوم اعنى كون الحكم مطابقا بفتح الباء هو الواقع لانه الفاعل الصريح بها سواء كان
ذكر مقدما او مؤخرا ولا يخفى انه ثابت على هذا التقدير تامل **قوله** لا يقال هذا صادق يعنى ان الظاهر ان يكون الباء
في قوله به للسببية والضميران للشىء فالمعنى الامر الذى بسببه الشىء هو الشىء ولا شك انه يصدق على العلة الفاعلية لان
الانسان مثلا انما يصير انسانا متمايزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وايجاده اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون
انسانا بل لا يكون ممتازا عن غيره لما تقرر من انه لا تمايز في المعدومات فيلزم ان العلة الفاعلية ماهية للمعلول لانها هو بها
قوله لانا نقول الفاعل ما به الشىء موجود اى الفاعل ما بسببه الشىء موجود في الخارج ذلك اما بان يكون اثر الفاعل
نفس ماهية ذلك الشىء مستتبعا له استتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع منه الوجود ويصفها به على ما قال
الاشراقيون وغيرهم القائلون بان الماهيات مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية وهى الاثر المترتب على تاثير الفاعل ومعنى
التاثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا زيد ماهية يستتبع الفاعل فى الخارج ثم يصفها
العقل بالوجود ليس الا اعتبارا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر فى مقابلها من الضوء المخصوص وليس
ههنا ضوء متقرر ثابت فى نفسه يجعلها الشمس متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصف به فيقول يحصل الضوء
بسبب الشىء واما بان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك
الماهية على ما ذهب اليه المشائيون وغيرهم القائلون بان الماهيات ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل
هو ثبوت الماهية فى الخارج ووجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفا به فى الخارج اما الماهية فهى اثر له باعتبار
الوجود لا من حيث هى بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية

فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشيء للموجود في الخارج اما بالذات او اما باعتبار الوجود قوله لا ما به الشيء اه يعني ليس اثر
الفاعل كون الشيء اه ذلك الشيء بل اما نفس الماهية او الماهية بنفسه و باعتبار الوجود واما كون الماهية ماهية فليس
بجعل الجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتخلل بينهما جعل واما عدم التمايز في المعدومات
فانما هو في الخارج لا في انفسها فان الماهيات متمايزة بعضها عن بعض في انفسها ولا مجال للنزاع في هذا وان فسر
بعضهم قولهم الماهية مجعولة او غير مجعولة بذلك لا يعقل صحة على ما يشهد به الفطرة السليمة انما النزاع في كون الماهيات
مجعولة او غير مجعولة بالمعنى الذي مر من ثبوت اثر الفاعل نفس الماهيات او الماهيات باعتبار الوجود واندفع ما قال
بعض الفضلاء وارهل الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات غير مجعولة واما من يقول بان الماهيات
مجعولة فلا اذ لم يذهب احد الى ان الماهيات مجعولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له فلا يصح محلا
للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرناه فعليك الرجوع الى شرح الموقف والحواشي الشريفية على شرح حكمة العين وشرح الزوراء
للمحقق الدواني قوله فيرد الاشكال اذ يصير محصل التعريف ما به الموجود موجود وهذا يصدق على العلة الفاعلية قوله
قلت بعد التسليم اه يعني لا نم ان كون الشيء ههنا بمعنى الموجود بل بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا وان سلمنا
باعتبار ان الاصل في التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهورا بحسب الاستعمال لكن نفرق بين
الموجود في موجود الفاعل وبين ما به الموجود ذلك الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود متصف
بالوجود ومن ذلك الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الموجود الممتاز عن جميع ما عداه وما ذلك
الا الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز هو الموجود الممتاز بل انما تأثيره في ثبوت نفسه او اتصافه بالوجود
على ما حقق فان قيل لا مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سببية قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود انه لا
يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور
القيام بينهما قوله وبه يظهر اي بما ذكرنا في بيان الفرق ذلك الشيء من ان الماهية ما به الشيء قوله وقد يجعل احدهما اي الثاني
اذ لا صحة لرجوع الاول لان الضمير الثاني محمول على الاول والمحمول هي الماهية لا الذات فالمعنى الامر الذي بسببه شيء ذلك
الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف الى ما قالوا في تعريف الذاتي
بالمعنى الاعم بمعنى انه لا يعلل ثبوته للذات قوله فلا يتوهم الاشكال اه اذ الفاعل ليس الامر الذي بسببه المعلول
ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطاة بينهما قوله لكن ينتقض التعريف بالعرض انما قال التعريف لان مال التعريف
على ما بيناه هو انه لا يحتاج في كونه ذلك الامر والعرض ليس كذلك فان الماهية في اتصافها به سواء كان لازما

يحتاج الى امر غير ذلك العرضي يكون علة لثبوته سواء كان نفس تلك الماهية او غيرها مثلا الانسان في كونه ضاحكا
يحتاج الى ما هو منشأ لكونه ضاحكا اعني التعجب لكن يفي الانتقاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهرا او باطنا فان الانسان في
كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير ناطق لان ثبوته له غير معلل بشيء اما بالغير فظ واما بنفس الذات فلتقدمه عليها
فما قال الفاضل الچلپي من انه في دفع النقض بالذاتي والعرضي باطنا سهو ولعل المحشي انما لم يتعرض لهذا النقض لان المقصود
الماهية بحيث يمتاز عن العرضي كما يدل عليه قول الشارح بخلاف الضاحك فدخول الذاتي في تعريفها لا يضر بالمقصود يؤيد ما قلنا
ما ذكره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في ابتداء مبحث الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها
دون ذاتياتها لانه قد يشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشيء لنفسه كالكلي للكلي بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكلي
والجزئي فتدبر قوله وجعل هو هو اه يرد ما قيل ان هو هو علم في الاتحاد والباء في به متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو
والمراد بالاتحاد الاتحاد في المفهوم فالمعنى ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد
اصلا ولا على العرضي لانه غير متحد في المفهوم ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد في الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى
حمل المواطاة الذي هو حمل هو هو اتحاد المتغايرين في الصدق فحمله عليه خلاف المتبادر والاصطلاح الذي يجب الاحتراز عنه في التعريفات
فلا يرتكب عليه مع ان الوجه الصحيح هو ان يكون الباء للسببية والضمير للشيء كما هو متبادر سائغ [illegible] ولهذا اعترض عليه انه يرد على هذا ان
يكون الحدود ماهية للحد اذ يصدق عليه انه ما به يتحد الحد مع انه ليس كذلك قوله هذا اي [illegible] ما ذكرنا قوله يكن
اخصر لكن الذكر اظهر واسبق الى الفهم قوله اي بالكنه المقصود منه دفع ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من انه يلزم ان تكون
الذاتيات ايضا من العوارض لانه يمكن تصور الشيء بدونها بان يتصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع ان ليس المراد
بالتعقل في قوله مما يمكن تصور الانسان التعقل مطلقا ولا التعقل بالوجه فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التعقل بالكنه فانه
انما يمكن تعقل الشيء بالكنه بدونه فهو من العوارض وتعقل الشيء بالكنه بدون تصور ذاتياته وماهيته محال قال الفاضل
المحشي ولا يخفى عليك ان المقصود من تعريف الماهية تميزها عما سواها فينبغي ان يخرج اجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها
عن تعريفها مع انه على تقدير ارادة التعقل بالكنه تبقى الاجزاء داخلة فيها اقول مقصود الشارح من قوله بخلاف الخ بيان مغايرة
الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يعرض لنفسها كالمفهوم والكلي فكان محل ان يتوهم ان حقيقة
العارض والمعروض واحدة واما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية ان المراد بقوله ما به السببية
التامة ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشيء مغايرة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض
لبيان المغايرة بين الماهية واجزائها قوله واما تصوره بالوجه الا بيان لسبب تقييد التعقل بالتعقل بالكنه [illegible]

قوله قيل عليه يستفاد في العوارض لانه لا يمكن تصور الشيء بدونه بالوجه ايضا اي كما يمكن تصوره بدون العرضي
الا يعني يستفاد من تفريع قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدونه ان العرضي ما يمكن تصور الشيء بدونه
والذاتي بخلافه اعني ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص اعني ما يمتنع انفكاكها عن الشيء
ويستلزم تصوره تصورها اذ يصدق عليها انه لا يمكن تصور الشيء بدونها ضرورة ان تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل
الانفكاك بينهما فينتقض تعريف الذاتي ولا يخفى عليك انه كما ينتقض تعريف الذاتي باللوازم المذكورة منعا كذلك ينتقض تعريف العرضي
لها جمعا فاختيار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض تطويل للمسافة اذ يكفي ان يقال انه يرد على التعريف المذكور للعرضي اللوازم البينة بالمعنى الاخص اللهم الا
ان يقال المقصود من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض على تعريفيهما فيعمهما او يكون ضمير قوله ويرد عليه راجعا الى كل واحد من
التعريفين تامل قوله وجوابه يعني لا نسلم الاستفادة اولا فان بيان حكم العرضي لاجل مغايرته بالماهية لا يستلزم ان يكون حكم
الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة لا نسلم ان الاستفادة المذكورة يكون بطريق التعريف اي بحيث تصلح ان يكون معرفا
للذاتي مساويا له لم لا يجوز ان يكون المستفاد حكما عاما شاملا له ولغيره كما ان ما ذكره اعني ما يمكن تصوره بدونه
ليس معرفا مساويا للعرضي يدل عليه من التبعيضية في قوله فانه من العوارض ويؤيده ما قاله في شرح المطالع
للذاتي خواص ثلث الاولى ان يمتنع رفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصور الذاتي وتصور معه الماهية امتنع الحكم
بسلبه عنها الثانية انه يجب ثبوته لها على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصوره ومع التصديق بثبوته لها
ما ليستا بخاصتين مطلقتين لان الاولى تشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير
الاستفادة بطريق التعريف فنقول في الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي انه لا يمكن تصور ذلك
الشيء بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا وبالذات اولا بان يكون ملحوظا
تبعا اذ ليس تصور ذلك الشيء الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه اصلا والمستلزم لتصور اللازم ليس الا تصور الملزوم
بطريق الاخطار بان يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة وهو ما اذا لم
يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار والقصد والا لزم ان يكون الذهن منتقلا عن ملزوم واحد الى لازمه والى لازم لازمه
بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها في الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتي عليها فان قيل قد صرح
السيد الشريف قدس سره في حاشيته للمطالع بان الخاصة الثانية للذاتي اعني ما لا يمكن تصوره بدونه مما لا بد فيه من
تصور الذاتي والماهية بطريق الاخطار ولا يكفي فيه اخطار الماهية فضلا عن تصورها قلت المحتاج اليه وهو التصديق
بثبوت الذاتي لها ضرورة انها تصديق لا بد فيه من تصور الطرفين بالذات لا استلزام تصورها تصوره بل يستلزم تصوره اليه

قوله ما نص عليه في حواشي المطالع قال السيد الشريف قدس سره في بيان قوله بان المستلزم لتصور اللازم تصور
الملزوم النقص اولى فربما يخطر على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم وان يسيمر الدفاعه اي اذا تصور الملزوم وكان ملحوظا
قصد الخطر بالبال استلزام تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفي هذا المقام بحث نص عليه في حواشي المطالع
نلوح اليه قوله وايضا زمان تصور اللازم جوابان عن ايراد المذكور يعني ان معنى قولنا الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء
بدونه انه لا يمكن تصور الشيء بالكنه في زمان لا يكون الذاتي متصورا في ذلك الزمان ضرورة ان تصور
الشيء بالكنه لا يكون الا بتصور ذاتياته فيكون تصورها في ضمن تصور ذاتياته فلا بد ان يكون في زمان واحد بخلاف تصور
اللازم فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم مغاير لتصور الملزوم وتابع له وامتناع
توجه النفس نحو الشيئين في زمان واحد واذا كان زمان تصوريهما متغايرين صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون
اللازم لانفكاكه عنه في زمان تصوره فلا ينتقض حد الذاتي باللوازم المذكورة نقل عنه لان تصور الملزوم معد
لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز تقارنهما وعدم زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق
معنى اللزوم بين المعد والمعد له مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء اخر والمعرف ما يلزم من تصوره
تصور شيء اخر مع ان المبادي معدات للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عن تصور الملزوم
قلت معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغاير زماني التصورين فان من تمسك بامتناع
توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان الحال في تصور الذاتي كذلك ايضا تامل والاولى في الجواب ان يقال
معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكانه بدون العرضي
امكان ملاحظته مجردا عنه انتهى كلامه ان اراد انه معد حقيقة فهو باطل لان المعد ما يمتنع تصور اجتماعه مع
المعد له ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع مع تصور اللازم وان اراد انه بمنزلة
المعد في عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع ان المبادي معدات فان للعلل الحقيقية هي الحركات الواقعة
فيها وتسمية المبادي معدات على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف في حواشي شرح الرسالة فهو لا يفيد
اذ لم يجوز اجتماعهما فيرد عليه النقض على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج في قوله ولقائل ان يمنع لتغاير زماني
التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى اللزوم الذي اعتبره في اللوازم البينة هو ان لا يتخلل زمان بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم
وبذلك صرح العلامة التفتازاني في شرح المقاصد في بحث الاضافة ومنع تغاير زمان التصورين بعد الاستدلال
عليه حجة الى دليله والا فهو غير موجه حاصله ان الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم معدا لذلك

بحيث لا زم جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة بعم التالي لا يتوقف اللازم على ملزومه اصلا بل يكون الامر بالعكس كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاعدام [illegible] داخلة في مفهوماتها فتعقل الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها طرفا لها كانت الاعدام موقوفة عليها اذ لا يتوقف شيء منهما على الاخر كالمتضائفين فانهما يحصلان معا من غير ان يتوقف احدهما على الاخر والا لبطل المعية وخلاصته ان التلازم منحصر في العلة والمعلول وبين معلولي علة واحدة فعلى تقدير ان يكون الملزوم علة معدة يكون زمان تصور الملزوم مغايرا لزمان تصور اللازم وعلى التقدير الاخير يكون زمان تصور الملزوم هو زمان تصور اللازم وبما حررنا لك من توجيه المنع ظهر ان اعتراض المحشي المدقق بعد نقل هذه الحاشية بان جواز الثاني لا يجري في الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفي مبنى عدم التدبر في توجيه المنع ووجه التأمل ان وجود الماهية بالتغاير ليس الا وجود الاجزاء فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات للتصور الذاتي ولذا قالوا بالتغاير بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم [illegible] والجواب ما ذكره بقوله والاولى الخ وحاصله ان في الذات تصور الذات بدونه غير ممكن لان وجوده وجوده لما ان التصور ايضا غير ممكن في اللوازم [illegible] ممكن لكن المتصور وهو انفكاك الملزوم عن اللازم محال وهذا كما قالوا في [illegible] الفرضية فرض الاشتراك الممكن وان كان المفروض محالا بخلاف الجزئي فان الفرض والمفروض [illegible] وتفصيل ذلك في حواشي السيد الشريف قدس سره على شرح مختصر الاصول قوله وهذا القدر يكفينا في [illegible] هذا يعني هذا القدر من الانفكاك اعني كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم [illegible] في [illegible] اللازم واما في قسمة الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق فلا بد ان يجيء فيه الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستلزام ففي هذا اشارة الى ما يتوهم ان القول بالانفكاك يهدم فائدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك ههنا للتغاير وهو بمعنى الانفصال وعدم الاستلزام لا للتغاير [illegible] قوله وقيل ايضا الخ اعتراض ثان على قوله مما يمكن الخ يعني ان اريد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان الخاص اعني سلب الضرورة عن جانبي الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشيء بالعرض وهو محال اذ العارض لا يفيد معرفة حقيقة المعروض [illegible] اجيز [illegible] تصور الانسان بدون العرضي وتصوره لا بد [illegible] فيكون تصور [illegible] بالعرضي جايزا اذ لولا وجب ان يكون تصور كنهه بدونه ضروريا [illegible] وان اريد بالامكان العام اعني سلب الضرورة عن احد الطرفين فهذا المعنى حاصل في الذاتي ايضا اذ كما يصدق على العرضي ان تصور الانسان بدونه واجب كذا [illegible]

ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتي ان تصور الانسان بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام

وتلخيصه انه لما لم يقيد الامكان العام بنفي من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والممتنع قوله وجوابه الا يعني

انا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرضي بان يكون هو سببا لحصوله

الذي هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضي بان يكون مقارنا له فان الجانبين المتقابلين في قولنا ما يمكن

تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لا بدونه يعني معه لا به اذ المقابل لقولنا بدونه معه لا به فالمعنى تصور الانسان

بالكنه مقرونا بغير العرضي وتصوره معه ليس بضروري بين ولا استحالة فيه فانه يجوز ان يتصور الشيء بالكنه بحيث يلزم

تصور العرضية من اللوازم البينة اقول هذا الجواب انما يتم لو كان الباء في قوله بدونه للملابسة اما لو كان للسببية

فالمقابل لقولنا بدونه هو قولنا به لا معه فالسوال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله ولو سلم قوله يعتبر الامكان بالنسبة

المقيد يعني ان الامكان في قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد بتقييد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة التصور

الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضي او به ليس بضروري بين يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه

العرضي واما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور المقيد بالكنه المقيد بكونه

حاصلا بدون العرضي ممكن يعني ليس وجوده ولا عدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة فيه

لان الامكان ح راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر يظهر عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي لا ابيض ممكن

لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض

اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية نسبة الكون

بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض بان لا يوجد اصلا لا بان يوجد ولا يوجد وصفهما

فتامل انتهى كلامه وجه التامل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بعيد يابى عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى

بخلاف الضاحك والكاتب من الامور التي يكون تصور الشيء الحاصل به ويها ممكنا فانه من العوارض اقول ويستفاد منه

ان الذاتي الامر الذي يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر للاعتراض السابق

اعني صدقه على تعريف الذاتي على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن التصور محال بخلاف

الذاتي فان التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور اللازم

فانه مغاير لتصور الملزوم فيجوز تصوله بدونه وان لم يوجد هذا هو الجواب الثاني الذي اشار اليه فيما نقل عنه قوله

على ان تصور آه اي انا على سلمنا ان مقابل قولنا بدونه به وان الامكان كيفية نسبة القيد الى المقيد فنقول ان تصور الشيء

بالكنه بالعرضي بان يكون العرضي سببا لحصوله لعجز ممتنع اذ يجوز ان يكون للعرضي نسبة خاصة بماهية المعروض يلزم من
العلم به العلم بكنهه لا وقد قالوا انه يجوز ان يكون للمتباينين نسبة خاصة يلزم من العلم باحدهما العلم بالآخر وان لم يطرح جميع العوارض
قوله ويمكن اختياره الخ جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني هذا هو الجواب الاسلم الاسبق الى الفهم يعني انا نختار
ان المراد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه متحقق في الذاتي بل مقيدا
بكونه من جانب الوجود فمعنى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه ان تصور الانسان بالكنه بدون العرضي ممكن وجوده يعني عدم
التصور بالكنه بدون العرضي اي التصور به ليس بضروري وهذا المعنى اي الامكان العام المقيد بجانب الوجود غير حاصل
في الذاتي اذ لا يصح ان يقال تصور الانسان بدون الذاتي ممكن وجوده يعني التصور به ليس بضروري
نعم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر في العرضي **قوله** وقد يطلقها على الماهية ان
كان المراد من الماهية باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم
وان كان المراد به الماهية مع التشخص فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد الشريف قدس سره والحقيقة الجزئية تسمى هوية
في شرح التجريد وقد يراد بالذات ما صدق عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية وتسمى هوية قوله اورد الفاء يعني اورد الفاء في قوله فان
لا ايذانا بان هذا السؤال ناش مما سبق واما الفاء في قوله فان قيل فهو دال على تفرعه وروده على ما قبله
سواء كان منشاه ذلك ولا على ما هو طريق سائر الاسولة الموردة في الكتب فمن قال ان الفاء الثاني للتاكيد لم يات
بشيء **قوله** مجموع امور ثلثة احدها تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو وثانيها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت
بمعنى الوجود فانه يصير المعنى الامور التي بها الموجود موجودات تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في لغوية هذا الحكم لان عقد
الوضع مستلزم لعقد الحمل لزوما بينا كانه قيل الامور الثابتة او حقايق الاشياء الثابتة ثابتة بل نفس تلك الاشياء فوجودها
وجودها وبما ذكرنا اندفع ما قيل انها اذا كان الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية في هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة
في الخارج موجودة كيف ووجود الكلي الطبيعي معركة بين العقلاء اذ ليس المراد بالحقيقة ههنا الماهية الكلية المفسرة بما يقال في جواب
عن السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح اهل الميزان حتى يكون المعنى الطبايع الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا البحث
بالسوفسطائية ولا فائدة في تقرير الكتاب بها اذ لا يستدل بوجود الحدثات لا يتوقف عليها بل المراد ان الاشياء التي نشاهدها ونسميها بالاسماء
المخصوصة لها حقايق هي بها هي فتلك الحقايق التي هي نفس الاشياء المخصوصة موجودة لا بحسب تابعة لاعتقادنا واذهاننا واين هذا من ذلك
ان لفظ الماهية تطلق على معنيين ما به يجاب عن سوال ما هو وما به الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول
بدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدون الاول في الماهيات الجزئية واجتماعهما في ماهية النوع

بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثاني لا تكون الا نفس ذلك الشئ فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقايقها
موجودة والباحث لم يفرق بين المعنيين فقال ما قال واما ما قاله الفاضل الجلبي هربا عن هذا الاعتراض في بيان قوله
تعريف الحقيقة اى تعريف للماهية باعتبار التحقق والوجود ففيه بحث اما اولا فلان اعتبار الوجود في الحقيقة غير
مراد في قوله حقايق الاشياء ثابتة لانه يكون مستدركا اذ يصير المعنى الماهية للموجودة للامور للموجودة موجودة ولذا
عبر الشارح عن هذا المعنى بقد يقال اشارة الى انه غير مرضي في هذا المقام وتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف لا وجه له واما
ثانيا فلانه لا مدخل لكون الشئ بمعنى الموجود في لغوية الحكم اذ قولنا الماهيات الموجودة موجودة لا خفاء في لغويته واما ثالثا
فلا يجب على المحشي ان يقول اذ لا لغوية في قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان المقابل
للحقيقة بهذا المعنى اما العوارض او الماهية مع قطع النظر عن الوجود **قوله** وكون الشئ بمعنى الموجود وقال البعض
الا ان كون الشئ بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل اللازم التصادق
والتساوي ولا مدخل للتساوي في لغوية الحكم اقول معنى قوله للشئ عند الموجود ان معناه ان الشئ بمعنى الموجود حيث
قال في شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعدوم لفظ الشئ حقيقة فبحث لغوي فعندنا هو اسم الموجود لما نجد لغا
الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازا وما ذكر الحسن البصري من انه حقيقة في الموجود مجاز
في المعدوم هو مذهبنا بعينه وقال في شرح المواقف خاتمة للمقصد السادس فيها بحثان الاول في تحقيق معنى الشئ
وبيان اختلاف الناس فيه وهذا البحث لفظي متعلق باللغة والشئ عندنا الموجود **قوله** اذ لا لغوية بيان لكون المنشا
مجموع الامور الثلثة حاصله انه لو لم يعتبر الامور الثلثة بما ذكر بل بمعنى آخر مثلا لو فسر الحقيقة بالعارض فيكون المعنى عوارض
الموجودات موجودة وفسر الاشياء بالمعدومات والمعلومات فيكون المعنى الامور التي بها المعدومات هي موجودة او فسر الثبوت
بمعنى سوى الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى الامور التي بها الموجودات هي متصورة لم يلزم لغوية الحكم فثبت ان المنشا
للسوال هو مجموع الامور الثلثة مما ذكره الفاضل المحشي من انه فرق بين المورد والمنشا والمحشي غير المورد لبين المنشا
منشا قلة التدبر متابعة لفظ قوله اذ لا لغوية في ذلك الخ **قوله** ثم احتاج بعضنا الى التقليل وقلة الاحتياج
باعتبار قلة المحتاجين عن اصحاب الاذهان القاصرة **قوله** كما في مثل الخ فان المعنى ان ما نعتقده ان شريك الباري ممتنع الوجود
فهو موجود في نفس الامر لان ما هو واجب وجوده في نفس الامر موجود فيه **قوله** والحاصل يعني ان الحذ موضوع
هذه القضية بحسب الاعتقاد الذي هو حقيقة عرفية كما هو المحقق من مذهب الشيخ من اتصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل
بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هي حقيقة لغوية وعرفية عامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح الرسالة

من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد الشريف قدس سره في حواشي المطول ان اهل الميزان
لا يخالف اهل العربية انهم بصدد بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها ذلك المعنى الى
بيان الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت على زعمه فانه اخذ
للموضوع بحسب نفس الامر ولذا احكم بلغويته ومجازه قولك شعري شعري فانه وان كان مفيدا لكنه يحتاج الى بيان
المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لان اخذ المحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازي والمعنى المجازي وان اشتهر لا
بد من بيانه لان المتبادر المعنى الحقيقي على ما تقرر في موضعه وهذا معنى قوله في الحاشية الاتية هذا ناظر الى
قوله وهذا الكلام مفيد وقوله ولا مثل انا ابو النجم الا ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان بما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء
من ان اخذ الموضوع على وجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك اخذ طرفي شعري شعري على وجه المذكور
فيما بينهم تدبر واما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين لان اخذ طرفي شعري شعري على الوجه
المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لا بد من البيان البتة بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور
فانه حقيقة اصطلاحية بل لغوية وعرفية ايضا فلا حاجة الى البيان قوله اي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل اذ لا
فرق بين الحقائق الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت كذا نقل عنه قوله اذ قد اعتبره اعني السائل اعتبر المثال متحد
الموضوع والمحمول لا خذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر كذلك بل اخذ الموضوع
بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا وبهذا اندفع ما اورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات
تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الباء لج بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر
مذهب الشيخ وللمتأخرين او بالفعل بحسب فرض العقل كما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرح المطالع
لان مقصد الشارح ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقائق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث اخذ الاول
بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد لاحظ العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا من
هذا القبيل قوله ولك ان نقول اي في توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة
قلما يحتاج في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق
التاويل والصرف عن الظاهر لشهرة المعنى المراد وتبادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعري شعري فانه يحتاج البتة
الى التاويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازي والعرف بين
هذا التوجيه والتوجيه السابق ان كان ناظرا الى كلمة التعليل حيث قال فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان

معناه لخفائه وهذا ناظر الى مدخولها اعني الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى التاويل وفيه انه لا يلائم
لقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة في
هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري كذا نقل عنه وما قاله الفاضل الجلبي اي اذا اراد ان جهات الاشياء
ثابتة مستعملة في الموضوع له ليس فيه مجاز فهو امر بديهي البطلان وان اراد ان المعنى المراد منه وان كان مجازا لكنه
لشهرته صار كالحقيقة في انفهامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التاويل لبيان كون المعنى
المراد حقيقيا على ما قالوا من التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد
قوله وهذا المعنى لا يحصل دفع لتوهم كون شعري شعري غير محتاج الى التاويل لان شعري المقيد بالان او المقيد
بما مضى او المتصف بالبلاغة بعض من اشعاره فلو جعل اضافة شعري للعهد يكون المراد بعض شعري المعهود وهو
شعري الان كبعض شعري المعهود وهو المقيد بما مضى او المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظاهر المتبادر
من المعنى الحقيقي للاضافة بلا تاويل وحاصل الدفع ان معنى العهدية هو ارادة بعض الاشعار المعين واما ملاحظته
بقيد كون الان قيد فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فمما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتاويل والصرف عن
الظاهر قوله وكم فرقا اه اي وكم من فرق بين شعري الان كشعري فيما مضى او هو شعري المعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض
المعين سواء كان بالتعين الشخصي او النوعي لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور بشيء من الدلالات على ان العهد
يقتضي الذكر الحقيقي لفظا او تقديرا او الذكر الحكمي وليس شيء منها ههنا كذا نقل عنه وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء
ان شعري الان كشعري فيما مضى والمعروف بالبلاغة بعض الاشعار معينة لكن بالتعين النوعي والتعين المعتبر
في العهد ليس مقصورا على الشخصي فيجوز ان يراد بالاضافة التعين النوعي وهو شعري المعروف بالبلاغة او فيما مضى
لان الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوع او بالشخص واما ان تعينه باعتبار كونه
فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فمما لا دلالة لها عليه قوله والمشهور يعني ان التوجيه في بيان قوله وبما يحتاج الى البيان ان المراد بالبيان
بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج على هذا
التقدير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تاكيدا للافادة فان المسائل
لما انكر الافادة اكد بانه يحتاج الى الدليل فكيف ينكر كونه مفيدا اجلاء والتوجيهين السابقين فان في
ذكره بيان ظهور الافادة على ما مر قوله ويرد عليه ان شعري اه يعني يرد على هذا التوجيه ان شعري شعري ايضا قد
يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل كان مستفادا معناه يحتاج الى تاويل وتقدير فلا بد لاثبات

الان كشعري فيما مضى او شعري هو شعري للمعروف بالبلاغة عن شاهد خصوصا بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن
فهم البلاغة فاندفع ما قيل ان شعري شعري يحتاج الى التاويل لا الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثل انا
ابو النجم وشعري شعري ناظرا الى قوله مما يحتاج الى البيان ولما جعل قوله ولا مثل انا ابو النجم الا مبنيا على وجه لم يذكره في
الكتاب فما لا يرتضيه من له ادنى دراية بالاساليب كذا نقل عنه ومن ههنا ظهر ركاكة ما قاله بعض الافاضل من ان
المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تاكيدا للافادة وقوله ولا مثل انا ابو النجم نفي للتوجيه المشهور في اتحاد المسند والمسند اليه
لانه ناظر الى قوله مما يحتاج الى البيان **قوله** واعلم ان الجواب حرر لدفع الاعتراض المذكور بقوله فان قيل فالحكم اه
وحاصله ان المراد بالحقيقة ما به الشيء هو هو بالمعنى [illegible] الموجود وللمعدوم ولو مجازا اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبالثبوت الوجود
فالمعنى ماهيات الامور التي تصح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة في الخارج فلم يتوجه السؤال المعروف وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء مما
ذكره الفاضل الحلبي بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا تطلق على الموجود بالوجود الاصلي على مذهب تعميم
الاشياء ولا يجوز اضافة الحقائق اليها ونقول ان اللغوية وعدم الافادة باق في الكلام المذكور سواء اريد بالشيء الموجود
او اعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت لان هذا مبني على ما ذكره سابقا في توجيه السؤال من
ان المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك لما عرفت سابقا فبناء هذين الاعتراضين عليه بناء على
[illegible] ان قيل الحكم بان ماهيات الامور التي يصح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة لا يصح ظاهرا لان من تلك الامور
المعدومات فيلزم ان يكون ماهيات المعدومات كذلك وليس كذلك قلت المراد بالامور الجنس كما هو حقيقة الشارح في
قوله [illegible] تحقق وثبت ماهيات جنس ما يصح ان يعلم ويخبر عنه بكيفية ثبوت ماهيات بعض افراده وهو الموجودات
[illegible] التصديق بها اي التصديق بثبوتها في نفسها وباحوالها اي التصديق بثبوت الاحوال لها فلا يتجه ما قيل
ان [illegible] فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء
علم بذلك الشيء **قوله** فاللام في العلم لاستغراق الانواع يعني لام التعريف في قوله والعلم لاستغراق انواع العلم من التصور
والتصديق فالمعنى جميع انواع العلم بالحقائق اعني التصور والتصديق متحقق وانما حمل على استغراق الانواع لانه لو
حمل على استغراق الافراد يلزم ان يكون جميع افراد العلم بالحقائق ثابتة وهو غير صحيح كما لا يخفى بخلاف جميع انواعه فانه
ثابت ولو باعتبار بعض الافراد ولذا قال بمعونة المقام لان حمل الاستغراق للانواع مما لم يعهد عند اهل
العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس ولا هي الانواع **قوله** بمعونة المقام
يعني انه حمل اللام للاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام الرد على اللاادرية وهو لا يحصل بحمل اللام للجنس لانهم لا ينكرون

تنوع

ثبوت جنس العلم بالحقايق ضرورة انهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها وايضا
المقصود الاهم اعني الاستدلال بوجود المحدثات لا يتم الا بالتصديق بها وباحوالها ولا قرينة على العهد حتى يخص بالتصديق
مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق
متحقق بها فيما قيل ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقا فضلا على الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم كاف
في الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء كما لا يخفى **قوله** ثم ان الاستدلال يعني ان الاستدلال على ان
الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحيوة وغيرها كما يحتاج الى العلم بان الحقايق ثابتة يحتاج الى العلم باحوالها بانها
ممكنة او حادثة كما سيجيء في باب اثبات الصانع اذا تقرر هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت في قوله والعلم بها وجه
التقدير بان الاستدلال على وجود الصانع انما هو بوجود المحدثات فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد ان العلم
بوجود الحقايق متحقق فهم غلط في توجيهه غلطين الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا
اذ لا معنى للعلم بها الا تصورها والتصديق بها وباحوالها فلا حاجة الى التقدير والثاني ظن كفاية العلم بالثبوت
والا فلا وجه للتخصيص لتقديره اذ لا بد من العلم بالاحوال ايضا على ما سيجيء اقول ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت
بحيث لا يرد الغلط الثاني بان المراد بثبوتها اعم من ثبوتها في نفسها او ثبوت الاحوال لها فيشتمل العلم بالاحوال ايضا
قوله فهذا غلط غلطين نقل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب
التقدير **قوله** والتانيث باعتبار المضاف اليه نقل عنه فان مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقايق هو ثبوت
الحقايق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى كلامه قال بعض الفضلاء
فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل الخدشة **قوله** لانه غير مراد لان المقصود من قولنا والعلم بها متحقق الرد على
اللاادرية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقايق ولا حاجة الى العلم التفصيلي بها **قوله**
وان اريد اجمالا اي ان اريد بقوله لا علم عدم العلم الاجمالي بان يلاحظ بوجه شامل لجميع الحقايق فعدم هذا العلم غير
مسلم فان قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالي مع انه قد سبق ان المراد ما
به الشيء هو هو فالحقايق الاشياء والاعتقاد ولا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي **قوله** لا يقال نختار نعني
العلم الآه يعني نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مصرح به العلم في قوله والعلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة
الثبوت مقيدا بالكنه وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصوري لان المتبادر من العلم
بالحقايق نفسها اذ التصديق علم باحوالها دونها لا بد ان يفيد العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على اللاادرية لانهم

ايضا معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور فيصير حاصل الاستدلال انه لا بد من تقدير
الثبوت اذ لو لم يقدر لكان المراد بالعلم العلم بها بالكنه وهو باطل للقطع بانه لا علم بالحقايق تفصيلا فضلا عن ان
يكون بالكنه والفاضل الچلپي فهم ان مقصد المحشي انا نقيد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بان بينهما تنافيا
لان الاول علم تصوري والثاني تصديقي فكيف يصح ان يقال نحن نقيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان
ما ذكره بعيد عن المقصد بمراحل والفاضل المحشي فسر قوله نحن نقيد العلم بالعلم المذكور في قوله اذ لا علم بجميع الحقايق ولا يخفى
ان قوله في الجواب لا دليل عليه مع ان تعميم الشارح ينافيه يابى عن ذلك قوله لانا نقول لا دليل عليه اي لا دليل على تقييد
العلم بالكنه والرد على الادراية يحصل بدونه بان يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيكون المعنى
العلم بالحقايق اي تصورها بالكنه وبالوجه متحقق قوله مع ان تعميم الشارح ينافيه يعني ان تعميم الشارح العلم في
قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من التصور بها والتصديق بها وباحوالها ينافي ان تقييد
العلم بالكنه لان التقييد بالكنه مبني على ان يكون المراد بالعلم تصورها وان لا يكون العلم بها متناولا للتصديق باحوالها
على ما مر وقول الشارح يدل على شموله للتصور والتصديق قوله ولو سلم فبطلانه يعني ولو سلم ان المراد بالعلم
العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا المقيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد اعني بالكنه ويكون المراد
العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه او بالوجه او تصديقا بها وباحوالها كما فعله الشارح اذ الخلاص من ذلك البطلان
كما يكون بتقدير الثبوت يكون بترك القيد المذكور وتعميم العلم ايضا كما لا يخفى وحاصل الجواب انا لا نسلم تحقق تقييد
العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك فالقضية المركبة ههنا اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير
الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والامران اللذان بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم
احدهما عين الاخر بل عين احدهما عدم الاخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور وبما حررنا اندفع
ما قاله الفاضل المحشي المدقق فيه انه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك القيد فيجب تقدير الثبوت لانه انما سلم تحقق
التقييد على ذلك التقدير فيجوز ان يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده لا لانتفاء التقدير اذ لا علاقة بينهما وما سلم
لزوم التقييد لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزمة لاستحالة ذلك
التقدير فيجب تقدير الثبوت قوله وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم حاصله ايراد النقض على ما قاله من ان المراد العلم بثبوتها
يعني ان اريد بقوله العلم بثبوت الحقايق التصديق بثبوت جميع الحقايق فهو ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم وان
اريد التصديق بثبوت بعض الحقايق فلا وجه للعدول عن الظ وتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقايق يعلم بعض الحقايق

ايضا قال المحشي المدقق فان قيل ثبوت الكل معلوم اجمالا لان ما مر من قولنا من حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم
الاجمالي بالجميع المراد هنا قلنا فلا يكون العدول موجها انتهى كلامه وفيه تامل قوله والجواب ان المراد بجنس
يعني ان المراد بقوله حقايق الاشياء ثابتة جنس حقايق الاشياء فالمعنى جنس حقايق الاشياء ثابتة والعلم بذلك
الجنس متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد او الكثير يرجع الى الايجاب الجزئي وذلك كاف في الرد على الخصم لانه يدعي
السلب الكلي في المقامين قوله يرد عليه ان بالارادة الجنس وان اندفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل
ما هو المقصود من التقرير بهاتين القضيتين لان المقصود منه التنبيه على وجود ما نشاهده من الاعيان والاعراض
وتحقق العلم بها التوسل الى معرفة الصانع على ما صرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوته
والعلم به في ضمن ذلك البعض لجواز ان يكون في ضمن فرد آخر سوى ما نشاهده فلا يحصل التنبيه على وجوده قوله والجواب
ان يعني ان المراد في قوله التنبيه على وجود ما نشاهده التنبيه على جنس ما نشاهده اذ التوسل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود المحدث ثابت
والعلم بها سواء كان في ضمن ما نشاهده او لا اقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما نشاهده
لا يكون الا في ضمن ما نشاهده لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما نشاهده التنبيه على وجود ماهية ما نشاهد
سواء كان في ضمن فرد واحد او الكثير كما ان معنى قولنا جنس حقايق الاشياء ثابتة ان ماهية حقايق الاشياء ثابتة
سواء كان في ضمن حقيقة واحدة او الكثير على ما هو مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقي اذ
يجوز ان يكون وجود ما نشاهده بهذا المعنى في ضمن ما نشاهد وغيره لكونهما فردين له لكن حمله على هذا المعنى بعيد
مع ان تقدير لفظ الجنس ايضا بعيد عما يدل عليه قرينة فالجواب مبني على التكلف والتلبيس تامل قوله فالكلام السابق
على حذف المضاف وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشي لا حاجة الى تقدير المضاف لان ما في قوله ما نشاهده اما موصولة
او موصوفة واما ما كان فهو تفيد معنى الجنس او معنى الاستغراق على ما علم في موضعه وقد حملت هاهنا على
الجنس انتهى ولا يخفى انه ليس بشيء لا ينصير المعنى التنبيه على وجود الجنس المشاهد او جنس مشاهد والجنس المشاهد هو اصلا فلا بد
من تقدير المضاف او يأول بالمشاهد افراده قوله او نقول يعني نقول التنبيه على وجود ما نشاهد حاصل مع ان الكلام
السابق ليس على حذف المضاف لان في الكلام اعني قولنا حقايق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شيء من الحقايق واذا
ثبت شيء منها فالاحق بالثبوت هو المشاهد لانها اظهر وجودا واسبق حصولا من غيرها ولذلك لا يخلو اعنه الا انسان
في بدء الطفولية لكن في كفاية هذا القدر من التنبيه تامل قوله وهم العنادية الفرق بين مذهب العنادية والعندية ان
العنادية ينكرون ثبوت الحقايق وتميزها في نفس الامر مطلقا تبعية الاعتقاد وبدونه ويلزم من ذلك نفي الحقايق بالمرة

متميزة في نفسها ارتفعت بالمرة فالحقائق عندهم كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا بتبعية
اعتقاده يدل على ذلك قول المحشي ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر حيث نفى التحقق اي تقرره والعنادية
ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر بقطع النظر عن اعتقادنا يعني انه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق
في نفس الامر بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات او بتوسطها
وهذا كمذهب السيد المصوبة من تصويب كل مجتهد وكما في قواعد العربية فان السيد من المعلوم الحقيقة الثابتة في
انفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها وبذا يتصف بالصدق والكذب فالاعتقادات
عندهم ليست تابعة للمعاني كما هو عندنا فانا نقول بجدهذا الشيء لانه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء مر لانا
نجده كذلك وهذا تبين معنى كون مذهب كل صنف حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء في انفسها
تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف اليه على
المضاف خطأ بناء على لغة الفرس والعكس ايضا خطأ بناء على لغة العرب ولا حاجة الى ما قيل من ان الحق هنا على ما هو
النظام كما سيجيء وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العنادية ينفون كون نفس الامر ظرفا لنفسها
والعندية ينفون كونها ظرفا لثبوتها ولا يخفى ان هذا الفرق انما يستقيم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى الوجود بناء على ان نفي
ظرفية نفس الامر لوجود الشيء لا يستلزم انتفاء ذلك الشيء بخلاف ظرفيتها لنفسه كما حقق في محله اما اذا كان بمعنى التميز
كما سيجيء فانتفاء ظرفية نفس الامر لتميزها يستلزم انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسها ايضا فالتعويل على
ما ذكرنا فان قيل عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظر الى الفرق الذي اعتبره بعض الفضلاء حيث لف ضمير الثاني
دون الاول قلنا مراد الشارح قدس سره بالمآل فان نفي التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالمرة واثبات التميز
بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الامر **قوله** لانهم يعاندون اي يعني يعاندون العقلاء
الجازمين بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة امر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز
فلا يكون الحقائق الا اوهاما وخيالات كالسراب فليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل الا ان الكل يرجع الى اصل
واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التكثر وان التميز انما هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب الصوفية
الوجودية فمن قال مراد السوفسطائية نفي حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لم يتتبع كلامهم ولم يتفحص كلامهم
ومما حررنا اندفع ما يتوهم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر في نفس الامر يدل على انهم ينكرون
ثبوتها وان انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقائق نسبة كانت او لا كما عرفت فالاولى

ان

ان يقال ويدعون الجزم بعدم امر في نفس الامر ولعل الباعث على تخصيص النسبة ان قولنا اذ ما من قضية بديهية
الا دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان لمنشأ غلطهم فيجوز ان لا يحصل فهم
ويحصل منشأ مذهبهم قال في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون
بان لا موجود اصلا وانما نشأ مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من ان
يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل بالادلة المعاندة او لا يتناهى وهو ايضا باطل بالادلة المثبتة ولو كان شيء
موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل بالاشكالات المعارضة للوجوب والامكان **قوله** وبه يظهر اه اي بما ذكرنا
من وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على ان انكارهم ليس مخصوصا بحقائق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم وظن ثابت
في نفس الامر لانكارهم نسبة امر الى آخر مطلقا **قوله** فتخصيصه اه يعني تخصيص الشارح انكارهم بحقائق الموجودات
بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقائق الاشياء جرى على وفق ما سبق فان الكلام في ثبوت حقائق الموجودات **قوله**
الا اظهر اه يعني ان الاظهر ان يحمل الاشياء هيهنا اي في قول الشارح منهم من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم الشامل
للموجود والمعدوم اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه قوله ان تقررها اه يعني ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقي اعني
الوجود الخارجي بل الاعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض
الفارض لان انكارهم ايضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون
الاشياء متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد وقال الفاضل الچلبي اي تقررها
وكونها على قرار واحد فانه لما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا في بعض الاوقات وجود شيء
فهو موجود وان اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون لشيء من الاشياء تقرر وقرار في شيء من الاوقات وانما فسرنا الثبوت بالتقرر
لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من انا لو اعتقدنا ثبوت شيء فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد انتهى
كلامه وفيه بحث اما اولا فلان التقرر على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون اخص من الثبوت لانه اريد به الوجود الذي
يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد او لا فلا
يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة ردا على العنادية لانهم ايضا قائلون بثبوت الحقائق وانما ينفون عنها التقرر
ولو حمل الثبوت في قوله حقائق الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن لذكر ترادف الثبوت والوجود والكون معنى مع ترك المعنى
المقصود بها واما ثانيا فلان ما ذكره في تفسير الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت اه يجري بعينه في التقرر بان يقال لو اعتقدنا
تقرر الشيء فهو متقرر على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد فينبغي ان لا ينكرون التقرر ايضا فيكون مذهب كل قوم حقا الا فان

تماما معنى الحق والباطل ههنا اذ ليس ههنا نسبة خارجية يطابقها الحكم او لا يطابقها بخبره وما ذهب اليه
النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقته له اقول قد مر منا سابقا ما يغني عن اعتبار هذا
التمحل مع انه على هذا لا فائدة لايراده ههنا كلمة بعد القول بان الحقائق تابعة عندهم للاعتقادات قوله هذا الزعم
بمعنى القول الباطل وهو القول الدال على نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقدها القائل او لا فلا يرد ما قال بعض الافاضل من ان القول
العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان لا بالزعم ويؤيده ما قلنا ما قال الشارح في المطول في بحث الاسناد
الخبري قال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا او كاذبا لانه لا حكم معه ولا تصديق بل مجرد تصور وكما صرح
ارباب هذه الكلمات لانا نقول لا حكم ولا تصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة او لا وقوعها وذهنه بالحكم
بشيء من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لا محالة قال
الشارح ان لم يتحقق نفي الاشياء اي ان لم يثبت نفي جميع الاشياء التي ادعيتم بقولكم لا تحقق من الحقائق في نفسه مع
قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شيء من الاشياء في نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلي تحقق الايجاب الجزئي والا لزم
ارتفاع النقيضين فان ثبت النفي في نفسه فقد ثبت ماهية في نفس الامر لا تحققها من الحقائق قال بعض الفضلاء في تحرير
هذه العبارة ان لم يتحقق نفي الاشياء اي ان لم يتصف شيء من الاشياء بصفة النفي لم يكن شيء منها منفيا اذ المنفي ما اتصف
بالنفي وثبت له النفي وان لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي وهو النفي الثابت له يلزم المطلوب وان تحقق النفي فقد
ثبت ماهية من الماهيات ومن جملة الماهيات النفي وكذا الاتصاف بصفة النفي من جملتها اقول فيه بحث لانا لا نم
ان لم يتصف الاشياء بالنفي يلزم ان يتصف بنفي النفي لجواز ان لا يكون الاشياء ثابتة في نفسها فلا يتصف
بشيء منهما ولو دليل ان عدم الاتصاف بالنفي يستلزم الاتصاف بنفي النفي بناء على تلازم الموجبة المعدولة
والسالبة البسيطة لزم بيان الزام منكري اجل البديهيات بمقدمة متخفية عند العلماء بل فاسدة عند كل احد
على ان منع الترديد ليس على طريق النقض اذ قد حمل التحقق في الشق الاول على الاتصاف وفي الثاني على الثبوت ولا
لا يلزم من الاتصاف ثبوت ماهية النفي اذ الاتصاف شيء بشيء انما يستلزم وجود المثبت له لا ثبوت المثبت تامل قوله
يرد عليه يعني ان عدم ارتفاع النقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم
ثبوت نفي الاشياء في حد ذاته ثبوت شيء ما في نفسه بل يجوز ان يرتفعا ويكون مخيلة من جملة المخيلات قال الفاضل
المحشي والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله انما ادعيتم من نفي الاشياء
ان زعمتم انه حق فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتم وان زعمتم انه متحقق ثابت فقد اقررتم بثبوت فرضنا

ايضا او يا ما تزعمون فمرحبا بالوفاق قول الغرض من الاستدلال اثبات ان حقايق الاشياء ثابتة لا بحسب
ابطال مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد كون النفي مخيلا يدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا والزاما قوله فما العلوم
في الالزام ان يقتصر على الشق الاخير وحاصله انكم جزمتم بنفي الحقايق مطلقا موجودة كانت او معدومة حيث
قلتم لا شيء من الحقايق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقايق اذ قد ادعيتم بانه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم
في اثباته بالشبهة فقد ثبت بعض ما نفيتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل
ان يقال ان النفي من جملة التخييلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي قوله قد يتوهم يعني ان بعض
الناس توهموا ان السوفسطائية انما ينكرون الحقايق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقايق الخارجية
فتكلفوا في توجيه الالزام بانه اذا ثبت النفي ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج لانه قسم من العلم الذي هو من العرض الموجود
في الخارج لانه اما كيف او انفعال على ما قيل قوله ويرد عليه حاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكر اجلى البديهيات
بامر خفي فان لهم ان يقولوا لا نسلم ان العلم موجود بل هو من جملة المخيلات والدلائل المثبتة له مخيلات باطلة كيف
وقد انكره جماعة مثبتة للحقايق فلا يرد ما قال بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه
ملزوما به اذ لا يجب كون الملزوم به معتقد الملزم بل يكفي تسلم الخصم اذ مقصود المحشي انه لا يتم الالزام عليهم بل توسع دائرة
مقالتهم لان المتمسك به هم المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر قوله لا يقال الخ حاصله انه لا حاجة في
توجيه الالزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصورا على الموجود الى التمسك بامر خفي بل هو تام بدونه لان ترديد هذا الالزام
في التحقق وهو بمعنى الوجود فيصير المعنى ان لم يوجد في الخارج شيء من الاشياء فقد ثبت شيء منها وان وجد النفي في الخارج
فقد ثبت امر موجود في الخارج ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة لانه ترديد بين وجود النفي وعدمه فان قالوا بعدمه
يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الچلپي في تحرير هذا السؤال يعني ان هذا الايراد مشترك
الورود بين قولك بل المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح ايضا اخذ الوجود في الدليل الالزامي لان ترديده هذا
الالزام في التحقق اذ حصل الترديد بنفي الاشياء اما تحقق وهو اي التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى
المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شيء من الاشياء على هذا التقدير اي على تقدير تحقق النفي انتهى قوله فيه
بحث لانه ان اراد انه يحتاج في تصحيح شق الترديد الى هذه المقدمات بان يكون ترديدا في الامور الممكنة الموجودة
فانه اذ لم تبين تلك المقدمات وجود النفي يكون الشق الاخير محض احتمال فرضي على ما يشعر به قوله فيحتاج كلامه
ايضا الى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور الممتنعة

سد الطريق الخصم بحيث لا يمكن له التكلم بل هلو منه الكتب وان اراد انه على تقدير فرض الشق الثاني لا يلزم تحقق شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما يشعر به قوله والا لم يثبت وجود شيء من الحقائق على تقدير الشق الثاني فهو باطل بداهة لانه اذا فرض وجود النفي فقد ثبت المدعى سواء كان محالا او ممكنا **قوله** لانا نقول ليس ههنا اه حاصله ان التحقق ههنا اي في الترديد ليس بمعناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي اذ لو كان الشق الاول من الترديد اعني قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت صحيحا لان يكون المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود الاشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم ان يكون الاشياء موجودة في الخارج لجواز ان يكون النفي المتصف به جميع الاشياء ثابتا في نفسه معدوما في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء اذ يجوز ان يكون تلك الاشياء متصفة بالنفي المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع المعدوم **قوله** عدم تمامه على اللاادرية ظ لانهم لا يدعون الجزم حتى يتصور الالزام معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين فان العنادية يدعون الجزم بعدم الحقائق والعندية بعدم ثبوتها في نفسه **قوله** ففيه تامل نقل عنه وجه التامل ان حاصل قولهم نفي تقرر الاشياء وثبوتها هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى تقرر الخ يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسه فقد تحقق نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما اورد في الزام العنادية من ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المحكيات عندهم انتهى بيان انه ليس مرادهم بهذا القول نفي التقرر في نفسه اذ لا نزاع في كونه اعتباريا بل مرادهم نفي نسبة التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله لا نسبة متحققة اما نفي جنس نسبة التقرر الى الاشياء او نفي جنس مطلق النسبة لانه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب وبالجملة لم يمكن ان يقال لم يتحقق نسبة النفي يلزم ان يتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احد النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان تحقق نسبة النفي فقد تحقق حقيقة من الحقائق في نفس الامر ففيه اثبات لبعضها فتم ويرد عليه ان عدم خلو الواقع عن احدهما تخيل ناشئ من الاعتقاد اذ ليس في نفس الامر شيء منهما هذا حاصل ما نقل عنه وان قلت ان اراد بقوله الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين انه لا يخلو عن تحقق احدهما كما يدل عليه السياق فلا نم ذلك بل اللازم ان يكون ذات احدهما فيه الا يرى ان ليس شيء من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك الباري مع تناقضهما متحققا في نفس الامر اما الثانية فلكونها كاذبة واما الاولى فلانها لو كانت متحققة في نفس الامر لوجب تحقق طرفيها نعم انه متصف بالامتناع فيه لكن اتصاف شيء بشيء لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر في موضعه وان اراد ان الواقع لا يخلو عن ذات احدهما بمعنى ان الاشياء اما متصف بهذا او بذاك فنختار انه نسبة ... فيلزم ... الاشياء

تحققها وثبوتها حتى يكون فيه اثبات بعض ما نفيتم بجواز ان تكون اعتباريا مع اتصاف الاشياء بها كما في لزوم الزوم ووجود الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مر ان ليس المراد بالتحقق الوجود بل التقرر والتميز في نفسه الامر فاذا كان النفي امرا في نفسه كان متميزا عما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد والفرض المحض كما زعم العندية هذا ما عندي ولعل ما عند غيري احسن من هذا **قوله** قال في شرح للمقاصد تأييد لقوله فهذه تامل يعني انه تام على العندية على ما قال في شرح للمقاصد واشارة الى ان هذين الكلامين متنوع لدافع **قوله** بحقية اعني انوا بحقية اثبات الشيء ونفيه وفي بعض النسخ بحقية اثبات الشيء ونفيه والترديد ناظر الى قولي كل منهما اعني انكار الحقايق وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما اورد كلمة او مع انهم اعترفوا بهما نظرا الى ان اثبات التناقض يكفي باحدهما **قوله** هذا دليل الكلادرية وفيه اشارة الى دليل العندية ايضا حيث قال فان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا **قوله** وحاصله انه لا وثوق بالعيان الا اما انه لا وثوق بالعيان او بالبديهة فلتطرق التهمة الى الحس وبديهة العقل واما انه لا وثوق بالبيان بالدليل فلتفرعه على العيان فساد **قوله** وغرضهم الا دفع لما يتوهم من ان في كلام اللاادرية ايضا تناقضا فان تمسكهم بما ذكر يدل على ان غرضهم اثبات امر او نفيه لا الجزم بثبوت امر او انتفائه مع انهم يدعون الشك في جميع الحقايق بل في الشك ايضا ووجه الدفع ظ **قوله** اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس والا فهم يشكون في وجود الحس وفي افادته وفي غلطه بل في الشك ايضا **قوله** قلت قد تستعار كما في قوله تعالى قد يعلم الله المعوقين **قوله** على القلة الا اي يجوز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة الى الحس اس الواقع كثيرا في نفسه ولا منافاة بين القلة الاضافية والكثرة في نفسه فيكون المعنى والحس قد يغلط غلطا قليلا بالنسبة الى عدم غلطه كثيرا في نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبني على ما هو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع يفيد القلة بحسب الزمان ولا شك ان ثبوت القلة بحسب الزمان لا ينافي الكثرة الاضافية بحسب المادة تامل **قوله** ان قلت لعل الا اثبات للمقدمة الممنوعة بقولنا غلط الحس الا فان الكلادرية تمسكوا بان الحس قد يغلط في بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز ان يغالط في جميعها فلا يكون مفيدا للعلم ومنع الشارح العلامة كبرى القياس بانا لا نم انه اذا كان غالطا في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميعها فان الغلط في البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا ينافي الجزم في بعض اخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له فاد المستدل وقال ان قولنا متى كان الغلط في بعض المواد ثابتا يجوز ان يغلط في جميع المواد لجواز ان يكون للغلط سبب عام متحقق في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط ممتنع فلا يختص الجزم ببعض المواد وهو

ظهران جواز وجود سبب العام كاف في اثبات المقدمة الممنوعة وان قوله فمن ابن تجزم مقدمة لها مدخل في اثبات المقدمة الممنوعة لانه رد على الشارح ثم قاله الفاضل الحلبي من ان قول الشارح فقلنا غلط الحس الخ في قوله المناقضة فلا وجه لقول المحشي ان قلت لعل الخ اما اولا فلانه اورد كلاما لعل المقصود التجويز واكتفى الخ ومن الجزم واليقين لا به اثبات المقدمة الممنوعة واما ثانيا فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله فمن اين تجزم بانتفاء مطلق غلط ليس بشئ قوله الخ حاصله منع المقدمة القائلة بانه يجوز ان يكون بسبب العام للغلط العام الخ فان بديهية العقل جازمة بانتفائه في بعض المواد كما في مثل ادراك حلاوة العسل جزما عاديا لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه في نفسه لا ينافي الجزم العادي المذكور كما في العلوم العادية فانا نجزم ان جبل احد لم ينقلب ذهبا جزما يقينيا مع امكان الانقلاب في نفسه وقد يقال تحلية الى الجزم بذلك بل الواجب انتفائه في نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وتجويز الخ منشاء جهل لما صار منهما بالغلط لا يكفي في حصول العلم عدم غلطه في نفس الامر بل لابد من العلم بكونه صحيحا غير غالط قوله صح ذكره يعني وان صح ذكر الذكر المضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعرف ههنا كذلك وما قال الفاضل المحشي في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى رد ما قيل ان جعل المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشئ بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به واجاب بان الذكر بالضم اعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منها يحصل بالقلب كما ان العلم يحصل بالقلب فجاز التعريف به ليس بشئ اذ لا معنى لتوهم الدور لان الذكر بالمعنى اللغوي والعلم المعرف بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور عاما والعلم خاصا يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف المساوي فلا معنى لقول الشارح اي يتضح ويظهر فان تعميم التجلي بحيث يشمل التام وغيره ويرد عليه قوله لكنه ينبغي ان يحمل التجلي الخ قوله حملا على الغالب جعله من المضموم وفي شرح المقاصد ما يشعر بانه من الذكر المضموم حيث قال اي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه لكن الشارح قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تفاديا عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلا بد ان يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل انه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغير اللفظ يرفعه واما ما قاله الفاضل الحلبي من ان بين ما ذكره الشارح ههنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد تدافعا ظاهرا حيث جعل المذكور ههنا من الذكر المضموم ههنا بعين الخ الجليل توجيه في كتاب والحمل في آخر ليس من التدافع في شئ

قوله لكن عدة علمائنا الخ العرف واللغة نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها
وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من في قوله من قامت هي به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح
انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي واما العلم الاحساسي فهو ثابت لها فلا مخالفة وقيل المراد
بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه سيجيء ان الحواس
انما هي الآلات للادراك فلا يرد المخالفة قوله اي نقيض التمييز فيكون التقدير صفة توجب تمييزا لا يحتمل نقيض التمييز
والمعنى انه امر حقيقي قائم بمحل اعني النفس يوجب به ان يميز الشيء عما عداه تمييزا لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق نقيض ذلك
التمييز فلا بد من اعتبار المحل لان التمييز الذي اوجبه الصفة انما هو صفة له فان المميز هي النفس والصفة آلة للتمييز ولذا
قيل توجب تمييزا ولم يقل تميز تمييزا ولا بد من اعتبار المتعلق لان تمييزه انما هو لشيء يتعلق به وهو الذي لا يحتمل نقيض التمييز
فقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحيوة والسواد وغيرهما وبقوله توجب تمييزا يخرج من المحل الصفات
التي توجب لمحلها التمييز فقط لا التمييز وهي ما عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون محلها متميزا عن
العاجز لا ان يكون محلها مميزا الشيء لغيره والصفات الادراكية فانها توجب لمحلها التمييز للاشياء كما توجب التمييز عن
الاشياء وبقوله لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل نقيض التمييز بوجه من الوجوه يخرج الظن والشك والوهم والجهل المركب
والتقليد فان الظن والشك والوهم يوجب لمحلها تمييزا يحتمل النقيض في الحال والجهل المركب والتقليد يوجبان تمييزا يحتمل
نقيضا في المآل اما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد واما في التقليد فلعدم استناده
الى موجب من حس او بداهة او عادة او برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان المعرف العلم الشامل لعلم الواجب
وغيره يجب ان يترك الايجاب بمفهوم من قوله توجب عاما سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب او بطريق العادة
كما في علم الخلق وان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصها بالايجاب العادي على ما هو المذهب من استناد
جميع الممكنات الى الله ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله تعالى عقيب تعلقها بالشيء توجب
ان يكون النفس مميزا له تمييزا لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك والوهم من تعريف
العلم لا يعرف وجهه لان كلا منهما تصور على ما بين في محله والتصور داخل في التعريف بناء على انه لا نقيض
له اصلا فلا وجه لاخراجه بل لا وجه لصحته اصلا قلت الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هي
هي لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم وباعتبار انه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل من الحكمين
النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي او المرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فله نقيض فان النسبة

من حيث انه يتعلق بها الاثبات يناقضها من حيث انه يتعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم
صرح بهذين الاعتبارين السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول **قوله** كما هو ابط لانه اسبق الى الفهم
لانه مذكور صريحا ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه
لا يكون كذلك احتمالا مرجوحا ظن وفيه اشارة الى جواز وجه اخر لكنه غير ظ بان يراد نقيض المتعلق ويكون
المراد بالتميز المعنى المصدري اعني الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب لمحلها ان يكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه
وح يكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها او يكون المراد بالتميز الصورة والنفي والاثبات وح
يكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشيء لا يكون محتملا لنقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون الا احدهما فلا وجه لذكره
الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمله عند المدرك بان يحصل كل منهما
بدل الاخر فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفا وايضا حالا يحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك اما في
التصور فلانتفاء النقيض واما في التصديق فلان متعلقه اعني وقوع النسبة في نفس الامر مثلا له نقيض هو لا وقوعها
فيه فاذا لم يكن التصديق اعني ادراك الوقوع او اللاوقوع جازما مطابقا ماخوذا من حس او بديهة او عادة او برهان
احتمل متعلقه اعني الوقوع مثلا لنقيضه وهو اللاوقوع واذا كان بجميع الشرائط الماخوذة لا يكون متعلقه محتملا لنقيضه
اصلا لا في الحال ولا في المآل فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة او لا وقوعها لا الطرفين اذ لا معنى
لاحتمالهما نقيض نفسهما وهذا اعني حمل الاحتمال على حصول احدهما بدل الاخر مع ان المتبادر من احتمال الشيء للاخر انه
يجوز ان يتصف به كما في الاعتقاد الظني فان طرفيه يجوز ان يتصف به وبنقيضه وهو وجه عدم ظهور هذا الوجه ويحتمل ان يراد
نقيض الصفة وسيجيء تحريره ان شاء الله تعالى **قوله** وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه الخ يعني ان ضمير الفاعل المستتر في لا يحتمل
راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التميز فان التميز انما يكون لشيء وانما لم يكن راجعا الى نفس التميز لانه ان كان المراد
به المعنى المصدري فلا نقيض له اصلا لا في التصور ولا في التصديق وان كان ما به التميز اعني الصورة والنفي والاثبات
فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه الا ان يتكلف بمثل ما مر او بان المراد ورود كل منهما بدل الاخر على متعلقه فيرجع الى
احتمالها لمتعلقها مع مخالفته لما اشتهر من ان اعتقاد الشيء كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه
لا يكون كذا ظن فانه صريح في ان المتعلق اعني الشيء محتمل **قوله** وصف به التميز مجازا ووصفا للمتعلق اسم فاعل
بصفة المتعلق اسم مفعول **قوله** ثم التميز الخ يعني انه اذا كان المراد بالنقيض نقيض التميز فالمراد بالتميز ما به التميز اي الادراك
بما تميز المفسر للشيء لا المعنى المصدري اعني كون النفس مميزا اذ ليس له نقيض يحتمله المتعلق لا في التصور ولا في التصديق

و هو ظ و ذلك الامر في التصور الصورة و في التصديق النفي والاثبات مثلا اذا تعلق علمنا بماهية الانسان حصل
عند النفس صورة مطابقة لها لا تقتضي لها اصلا بها تميزها عما عداها و اذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عندها
اثبات احد الطرفين للاخر بحيث تميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقا جازما ماخوذا من بديهة او حس او
دليل فلا يحتمل النقيض عند الذهن و قد لا يكون فيحتمله فخلاصة تعريف العلم بانه امر قائم بالنفس يوجب لها امرا يميز
الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الامر و يرد عليه امور الاول انه يلزم ان لا يكون العلم نفس الصورة
والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلا لا يكون العلم بالانسان صورته الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة
ضرورة والثاني يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق
هو النفي والاثبات و الثالث ان القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه والرابع
ان ارادة الصورة من التميز خلاف الظ والخامس ان النفي والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما عن الشك و يمكن
الجواب عن الاول بان المعرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون بان العلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات فانهم
يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل او الحواس او الخبر الصادق تستتبع
انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك و لذا كتب المحشي في هذا المقام والعلم
ليس نفس الصورة بل صفة توجبها و ما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة
القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم ينفونه و عن الثاني بانه ان اراد بقوله انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق
قسمي العلم ان لا يكون العلم منقسما اليهما بالذات فمسلم ولا ضرر في ذلك وان اراد انه يلزم ان لا يكون منقسما اليهما
اصلا فممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق و باعتبار عدم ايجابه شيئا منهما تصور اشار المحشي الى
ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم اليهما واما التصور والتصديق ليس الا نفس الصورة والنفي والاثبات فقد عرفت انه مخترع
الفلاسفة و عن الثالث ان المراد بالصورة الشبه والمثال الشبيه بالتخيل في المرات واين هذا من الوجود الذهني فان
مرادهم بوجود الذهني امر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية و يماثله و عن الرابع بانه مبني على المساهلة
والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للنقيض هو التميز بمعنى الصورة والنفي والاثبات دون المعنى المصدري
و عن الخامس بان المراد بالنفي والاثبات المعنى اللغوي و هو اثبات احد الطرفين للاخر و عدم اثبات احدهما للاخر
و لذا جعل متعلقهما الطرفين لا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تامل في
هذا المقام فانه من مطارح الاذكياء **قوله** و متعلقه الطرفان هكذا وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية شرح

مختصر الاصول والظاهر ان المراد به المعنى اللغوي وهو انما يتعلق بالطرفين اعني المثبت والمثبت له واما كون
متعلقهما النسبة او الوقوع او اللاوقوع او المجموع فمن مصطلحات اهل المنطق وتدقيقاتهم والمشايخ بمعزل عن ذلك قوله
والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ جواب سؤال وهو ان العلم على هذا التفسير لا يكون منقسما الى التصور والتصديق وقد سبق
التصريح به هنا قوله فان المعاني ما ليست الخ دليل لقوله مبناه على عدم الخ يعني ان شمول التعريف على ادراك الحواس مبني
على انه لم يقيد بالمعنى فحينئذ ما لو قيد به يقال بانه صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فانه لا يشمل لان المعاني
ههنا ما يقابل الاعيان واعلم ان التقييد بالمعاني وعدمه مبني على ان ادراك الحواس قسم من العلم ام لا فمن
قال انه قسم منه كالشيخ الاشعري ومتابعيه ترك قيد المعاني ليدخل فيه الاحساس ومن لم يقل انه علم بل هو ادراك
مغاير بالماهية للعلم يحصل بالحواس قيده بالمعاني واراد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحس الظاهر ثم منهم من نفى الحواس
الباطنة وقال ان النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من اثبتها وقيدها بها
اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني الجزئية ويسمى ذلك الادراك تخيلا وتوهما قوله يرد عليهم
الخ يعني يرد على من زاد قيد المعاني انهم صرحوا بان الجزئيات المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علما بان
تدرك بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ما عداه بدون حضور موادها عند الحس كما اذا علم زيد
بدون رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ما عداه وقد تدرك احساسا بان تدرك مكتنفة
باللواحق والعوارض المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين الجزئي المحسوس
مع انه يلزم على هذا التعريف ان لا تدرك الجزئيات العينية علما لانه لا يوجب تمييزا بين المعاني بل بين الاشياء المحسوسة قوله
وغاية ما يتكلف الخ حاصل الجواب ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الطريق
على وجه كلي اذ هو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكن انحصر في
الخارج في فرد واحد فهو ادراك لامر كلي انحصر في فرد واحد فلا يكون ادراكا للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه
باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس قوله والامر في ادراكه الخ يعني ان الامر
على من زاد قيد المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيبوبته عن الحس الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احساسا لغيبته
عن الحس ولا علما لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئي بالضرورة لانه ادراك المشخصات الملحوظة معها خصوصية المحل
كما في الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبته عن البصر ادراك له والة الملاحظة بحيث يمنع
الاشتراك فيها ولا يمكن ان يقال انه تخيل او توهم لان من اطلق قيد المعاني لا يقول بالحواس الباطنة

والا لانتقض تعريف العلم بها قال المحشي المدقق المدرك اولا وبالذات بعد الغيبوبة عن الحواس موجبا الى يصحح
تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقته للامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال
اقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم واوجب تميزه عما عداه فالامر الخيالي انما
يكون مدركا اذا اوجب صفة العلم تميزه بان حصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا انما هو في صورة
هي آلة لملاحظة العين الغائب عن الحواس لا في الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا وكانه لم يفرق بين ما بالذات
والمدرك فاجاب بما اجاب قوله اي التميز الذي هو الصورة اه يعني ان الكلام بتقدير المضاف فالتصور صفة
توجب تميزا وهو الصورة لمتعلقها الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة فلا يرد
ان التصور غير التميز اذ هو صفة موجبة على ما مر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض التميز لا النقيض الصفة
فلا يصح بناء ادخال التصورات في تعريف العلم على انه لا نقيض لها قال الشارح في شرح الشرح معنى قوله لا نقيض
للتصور انه لا نقيض لمتعلقه يعني الماهية المتصورة وهذا مبني على ان يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد مر تحقيقه
قوله ومن ههنا اه اي ومن اجل ورود الاعتراض ظاهرا لو اريد نقيض التميز قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقوله
لا يحتمل صفة للصفة لا للتميز وضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة
فالتصور نفس الصورة لا موجبها والتميز بالمعنى المصدري وهو الكشف والايضاح ولا شك انه يصح البناء
المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور
اذ لا نقيض له على ما زعم لكنه لا يخفى انه خلاف الظاهر اذ الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتميز ومخالف للتعريف عند القائلين
بانه من باب الاضافة حيث قالوا هو تميز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة قوله وقد يجاب اي
قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون ان يكون الكلام على تقدير المضاف وان يكون المراد نقيض
الصفة بان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنفس التصور نقيض لا يكون للتميز ا
الذي يوجبه نقيض قوله لكنه لا يخفى اه يعني ادعاء ان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور امر لا دليل عليه
الا يرى ان في التصديق نقيضا للتميز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور وعدم
النقيض التميز امور متلازمة لا يتصور الانفكاك ههنا وعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الآخر اقول ادعاء التلازم
ايضا لا بد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة قوله ان قلت اه اعتراض آخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف
العلم للتصورات كما يصح باعتبار انها لا نقائض لها كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة لنقائضها لان كل متعلق

لا يحتمل غير صورته الحاصلة فعلى تقدير تسليم ان للتصورات نقيضا يصح شمول تعريف العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا وجه لبناء شموله للتصورات على انها لا نقائض لها **قوله** فلو سلم ان للتصورات نقيضا اى لتميز التصور لما مر قوله قلت الخ وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للنقائض انما تم فى التصور بالكنه اذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الحاصلة لما انه لا يمكن تعقل حقيقة الشئ واما فى التصور بالوجه فلا اذ يمكن لشئ واحد لوازم متعددة فكما يمكن احضاره باحدها يمكن احضاره بالآخر بخلاف بنائه على انها لا نقائض لها فانه شامل للتصور بالكنه وبالوجه **قوله** على ان الخ علاوة على تقدير تسليم ان كل متصور بالكنه وبالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة وحاصله ان بناء دخول التصورات على انه لا نقائض لها انما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافى ان يكون له لذلك الدخول مبنى آخر هو عدم الاحتمال للنقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز ان يكون مبناه بحسب الواقع عدم النقيض وبحسب الفرض عدم الاحتمال وللفاضل الچلپى فى تحرير هذا الكلام ما قد بلغ فى نهاية البعد عن المرام وهو يزعم انه نهاية تحقيق المرام **قوله** لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق الخ قولهم عكس النقيض جعله نقيض الخ من قواعد المنطق لا يخلو عن تسامح لان القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك واما قولهم نقيض المتساويين متساويان فهو قاعدة بلا مرية لصدق التعريف عليه وعده فى شرح المطالع من القواعد **قوله** والتحقيق هذا مستفاد من كلام السيد السند قدس سره وحاصله ان فسر النقيضان بالامرين المتمانعين بالذات اى الامرين اللذين يتمانعان و يتدافعان بحيث يقتضى لذاته تحقق احدهما فى نفس الامر انتفاء الآخر فيه وبالعكس كالايجاب والسلب فانه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين انتفى السلب وبالعكس لا يكون للتصور اى الصورة نقيض اذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء اخرى فان صورتى الانسان واللاانسان كلتاهما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا اعتبر نسبتهما الى شئ فانه ح يحصل قضيتان متنافيتان صدقا ان لم يجعل السلب راجعا الى نسبة الانسان الى الشئ بل اعتبر جزء منه وان جعل راجعا اليها كانتا متنافيتين صدقا وكذبا وكذا الحال فى التصورات التقييدية والانشائية لا تدافع بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها او بالاعتبارين المذكورين فى المفردين فان قلت مفهوم نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور بينهما تنافى صدقا وكذبا فيكون كل منهما نقيضا للآخر بالمعنى المتعارف للنقيض فقد تحقق النقيض للتصورات ايضا والجواب ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه آلة ورابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض فى القضايا وان لوحظ من حيث انه مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس بمنسوب اليه الانسان فهو ايضا راجع الى التناقض

القضايا فان قولنا زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان
اليه ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيضان بالامرين المتنافيين اى الامرين اللذين
يكون كل منهما نافيا للآخر لذاته سواء كان تمانع في التحقق والانتفاء كما في القضايا او مجرد تباعد في المفهوم بانه
اذا قيس احدهما بالآخر كان ذلك اشد بعدا مما سواه كان للتصور نقيض كالانسان واللاانسان وذلك قوله
ومن ههنا قيل الخ اى من تفسير النقيض بالمتنافيين قيل نقيض كل شئ رفعه ذكره السيد الشريف قدس سره
في حاشية شرح المطالع المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض الا بان يضم اليه معنى كلمة النفي
فيحصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم في نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شئ فنقيضه للمفهوم بذلك
بهذا الاعتبار سلبه اى سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه الاول نقيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب انتهى كلامه
فعلم من هذا ان النقيض في التصورات يتحقق بقسميه اعنى رفعه في نفسه ورفعه عن شئ بالاعتبارين واما في التصديقات
فلا يتحقق فيها القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها او حملها على شئ وان معنى قوله نقيض كل شئ رفعه سواء
كان رفعه في نفسه او رفعه عن شئ انه ان اعتبر ذلك الشئ في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه وان اعتبر صدقه
على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ قال المحشي المدقق فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على نقيض
السلب الثاني ان قوله او رفعه عن شئ يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك
مع انه ليس كذلك بل هو نقيض لانسانه انتهى كلامه ويمكن الجواب اما عن الاول فبانه يجوز ان يكون اطلاق
النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم مساو لنقيض السلب اعنى سلب السلب ويؤيده ما قالوا من ان نقيض الموجبة
الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضه رفع الايجاب الكلي وما صرحوا في بحث القضايا الموجهة من ان النقيض عندنا
اعم من ان يكون رفعا لذلك الشئ او لازما مساويا له وان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشئ والحاصل ان
يقال رفع كل شئ نقيضه على ما وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول واما
عن الثاني فبما عرفت من ان المراد انه اذا اعتبر الشئ في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه
على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ لان كلا قسمي النقيض يتحقق بالنظر الى اعتباره في نفسه قوله وقول
المنطقيين محمول على المجاز اى قول المنطقيين من ان التناقض للتصورات محمول على المجاز باعتبار انه لو اعتبر
النسبة بينهما حصل التدافع بينهما اما في الصدق والكذب او في الصدق فقط على ما عرفت ولذا عرفوا التناقض
باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخرى قوله وايضا يلزم الخ عطف على

قوله يبطل كثيرا اه ووجه آخر لبيان ضعف قولهم انه لا تناقض للتصورات وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات نقائض
يدخل جميع التصورات فى تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لان للمطابقة معتبرة فى العلم ولا مطابقة فى بعض
التصورات فلا يكون التعريف مانعا قوله واجيب الا هذا ما افاده سيد المحققين فى مواضع من كتبه وحاصله
ان الصورة الانسانية المرتسمة الناشئة من ذلك الشبح علم تصورى للانسان وآلة لملاحظة ومطابق له بحيث
لا يحتمل غير الصورة فى الواقع ولا خطاء فى الصورة لمطابقتها لمعلومها انما الخطاء فى الحكم المقارن لهذا التصور وهو ان
هذه الصورة صورة لذلك المرئى الذى هو الحجر وههنا سوال مشهور وهو ان مدار المطابقة اما الشئ الذى ينشاء منه الصورة
او الشئ الذى كان تلك الصورة صورة له فان كان المدار الاول يلزم ان يكون جريان المطابقة واللامطابقة فى الصورة
التصورية من غير ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ لا شك ان الصورة المنتزعة من الانسان مثلا قد يكون مطابقة له
وقد لا يكون بدون ملاحظة الحكم وان كان المدار الثانى يلزم ان لا يتصف التصديق بعدم المطابقة ايضا اذ كل
صورة تصديقية لا يكون الا مطابقة لما هى صورة له فان الصورة التصديقية كقولنا العالم مستغن عن المؤثر
مطابقة لما هى صورة له اعنى ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان الصور التصورية والتصديقية سواء كانت
المطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع فى نفس الامر ضرورة لانه لا تمانع بين المعلومات التصورية الا
يرى ان كل متصور فهو ماهية من الماهيات فى نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل اما الممتنع المفروض وجودها
واوصافها فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلا يتصف بعدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم الصورة التصديقية
فانه قد يكون واقعا فى نفس الامر كما فى قولنا العالم حادث مثلا وقد لا يكون واقعا كما فى قولنا العالم قديم ضرورة
تحقق الممانعة بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون كما
اذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الحجرية وحكمنا بان هذه الصورة لذلك المرئى كان كل من الصورة التصورية
والتصديقية مطابقا لما فى نفس الامر ضرورة ان كلا من المعلومين واقع فيه واذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية
وحكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة التصورية مطابقة لما فى نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة التصديقية
غير مطابقة له لعدم معلومها فيه وهو ثبوت تلك الصورة للحجر والحاصل ان الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة
وعدم المطابقة لما فى نفس الامر والصورة التصورية دائما متصفة بالمطابقة اه فتامل فانه دقيق قوله وانما
الخطاء فى الحكم اى انما الخطاء فى الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بان الصورة الناشئة من الشئ صورة له
له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لما نشأت منه فى نفس الامر يكون حكمه مطابقا للواقع

صورة له في نفس الامر لا يكون مطابقا له وهذا معنى تحقق المطابقة واللازم مطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة
لما هي صورة له في الصورتين وبما ذكرنا اندفع ما قيل الحكم بان هذه الصورة صورة لذلك المرئي فرع الحكم بالفعل والمبين
ان لا حكم فيها بالفعل بل يمكن ولا يلزم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الحكاية حكما صريحا ملتفتا
اليه بالذات يفصل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع من الوجدان يكذب ذلك قوله ويرد عليه ان فرق الا بان
ان كون تلك الصورة تصورا وادراكا للانسان موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه حتى يكون العلم
بالشبح من حيث الانسان عين العلم بالانسان الذي هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل في الذهن صورة
تكون آلة لملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون
ذلك الوجه آلة لملاحظته فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطتها ذلك الشيء فالعلم بالوجه
في المثال المذكور اعني العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس بمطابق والمقصود في
المثال المذكور هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة لملاحظته اجيب بانه ان اريد بان المتصور هو الشبح انه
متصور من حيث الحجرية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة آلة لملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر
متصورا به وان اراد انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطأ في تلك الصورة اذ هي مطابقة للمتصور به
وانما الخطاء في ان هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح بل الحق ان لا دخل لذلك الشبح فرد من افراد الانسان فنقل
عنه توضيحه انا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في اذهاننا صورة فاعتقدنا انه انسان فهناك
نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل
للعلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على ماخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوجه
بلا شبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه اعني الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا
من ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين
العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث انه مفهوم الانسان ولا شك ان العلم بالشبح الذي
هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال في قولهم الماهية المجردة عن العوارض الذهنية و
الخارجية موجودة في الذهن واللازم معلوم لا يعقل والذي كثر امثال ذلك الشيء وحاصله انه بعد حصول صورة الانسان
من الشبح واعتقدنا انه انسان نحكم عليه بانه قابل للعلم مثلا والمحكوم عليه لا بد ان يكون متصورا قبل الحكم على الشيء
تصورا وليس متصورا الا بوصف الانسانية فثبت ان الحجر متصور بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق لما هو عليه فيكون

ان يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث انه انسان لانه يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم بالشيء بالوجه الذي هو الانسان ههنا وبين العلم بالشيء بذلك الوجه على هذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث انه حجر لا من حيث انه انسان واندفع الجواب المذكور فانه مبني على عدم الفرق بين العلم بالشيء بالوجه وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وتحقيق الجواب انا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان لاجل اشتباه الحال على الحس بواسطة المشاكلة بين الحجر والانسان نجعل الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه لكن المعتبر في اتصاف افراد الموضوع بالوصف العنواني هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والحجر المذكور وان كان حجرا بحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز ان يكون الصورة الانسانية آلة لملاحظة الانسان الذي هو حجر في الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقد انه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل العلم والفهم فيكون المتصور مطابقا للمتصور الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الحجر لانه حجر في نفس الامر والخطاء انما هو في الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان الذي هو ناش من عدم امتياز الحس بين الامور المتشاكلة وقد يجاب بوجهين اخرين احدهما سلمنا ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى انه ليس معلوما لنا الا بوصف الانسانية في حيز المنع غايته ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب انتفاءه في نفس الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة وثانيهما ان المدرك من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض على ما سيجيء في بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست غير مطابقة لها لان الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا يخفى انه مع عدم تمامه في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحقق **قوله** اي ذاته انكشاف الخ فسر قوله لذاته بهذا اشارة الى ان ليس المراد بان علمه لذاته انه يترتب على ذاته الانكشاف والتميز من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح كالسبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مفض لا انه لا يحتاج الى شيء اصلا وبهذا اندفع المناقشة التي اوردها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة تتوقف على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا لان توقفه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا له لا انه سبب مفض اليه فيصح ان ذاته كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى متعلق **قوله** اختيار الشق الاخير وهو ان المراد بالسبب السبب المفضي في الجملة **قوله** اي فيما لا يفتقر اليه انما قال ذلك لان لهم ايضا تدقيقات لكن ذلك فيما يفتقر اليه وهو المسائل الشرعية التي يبنى عليها السعادة الدنيوية والاخروية **قوله** يعنون الخ رد للمولى الخيالي حيث قال انه

جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سببا للعلم قوله فانها مبنية على ان النفس اه اتفق المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع لسكين واختلفوا في ان صورة الجزئيات المادية ترتسم فيها او في آلاتها فذهبت جماعة الى ان النفس ترتسم فيها صورة الكليات ولا ترتسم فيها صور الجزئيات المادية انما ارتسامها في آلاتها بناء على انها بسيط مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية ينافي بساطتها فادراك النفس الجزئيات ارتسامها في آلاتها وليس هناك ارتساما ان ارتسام بالذات في الآلات وارتسام بالواسطة في النفس الناطقة على ما توهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترتسم في النفس الناطقة لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لا بذاتها وكذلك لا ينافي ارتسام الصور فيها غاية ما في الباب ان الحواس ظروف لذلك الارتسام مثلا ما لم تفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر ولم يرتسم فيها صورته واذا فتحت ارتسمت وهذا هو الحق ومن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لابد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثاني نفاها قوله وعلى ان الواحد اه اذ على تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترتسم في النفس يلزم القول بالحواس الباطنة لان وجود الآثار المختلفة من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معاني الجزئيات وحفظها وتركيبها وتفصيلها يقتضي ان يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة واما على تقدير بطلانها فيجوز ان يكون النفس الناطقة مبدأ لتلك الآثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها قوله فيه اشارة اي في قوله يتلاقيان ثم يفترقان فان التلاقي والافتراق يشعر بعدم التقاطع وان كان التلاقي محققا في صورة التقاطع ايضا ان المناسب ان يقول يتقاطعان فيتأديان الى العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى اعلم انه بين التشريح انه قد نبت من جزئي مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان متقاربتان حتى اتصلتا وصار تجويفاهما واحدا ثم تباعدتا الى ان اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النورين واختلفوا في ان اتصالهما بطريق التقاطع بدون الانطباق بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى فيحدث صورة الصلب وهو ان يتقاطع خطان ويذهب كل منهما الى جانب الآخر او بطريق التلاقي والانطباق كهيئة الدالين اللذين محدب كل منهما متصل بمحدب الآخر فيتصل الايمن بالعين اليمنى والايسر باليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول واختاره الشارح في شرح للمقاصد قوله لا يقال الحركة الحاصلة ان الحركة من الاعراض النسبية فانها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبته الى المكان والمتمكن والكم والاعراض

النسبية وقالوا انها امور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج اصلا فكيف تدرك بالحس اذ الادراك بالحس
فرع الوجود الخارجي قال الفاضل العصمي وفيه بحث لان الاجتماع والافتراق كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها
من المبصرات فكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض قوله لانا
نقول اه يعني ان المتكلمين وان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على وجود الاربعة
منها وسموه بالكون وقسموه بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس كذا
في المواقف الاربعة ان حاصلها عائد الى الكون والمبصرات امور اعتبارية لا حقيقية ممنوعة لجواز كان مسبوقا بكون اخر او غير
مسبوق ونحو امكان تخلل ثالث بينهما او عدمه كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواقف قوله ولزوم النسبة يعني
ان لزوم النسب والاضافة الى المكانين والآنين لها لا ينافي ان يكون الحركة المتصفة بها محسوسا لجواز اتصاف الامور
المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف ذات الاعمى بالعمى اعلم انه قد اختلف في الاكوان فقال بعضهم انها محسوسة ومن انكر
الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين
والمفترقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا فجعل الحركات من قبيل المبصرات انما يصح على
احد المذهبين قوله ومايقال قائله مولانا صلاح الدين الرومي اي ما يقال في توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض
المذكور من ان معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين ادراك الحركة لا ان نفسها مشاهدة
فليتنبه لا الى ادراك الشيء كالحركة مثلا بواسطة احساس الاخر كالجسم يسمى احساسا ولا يسمى ذلك الشيء المدرك محسوسا
والا لزم ان يعد العمى من المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة العمى ادراك عماه مع انه ليس بمبصر وفيه ان الاحسن ان يكون
[illegible] والضمير في وهو الحركة اما راجع الى مجموع الكونين او الى المذكور في ضمن الكونين انما قوله والملمس لا يدرك الجسم
[illegible] ما يقال ودفع الاعتراض ويرد عليه [illegible] يلزم مما ذكرتم [illegible] كون الحركة مبصرة [illegible]
[illegible] بعد ملابسة الجسم ادراك الحركة فان من [illegible] اعلى ادراك الحركة ولذا ذهب [illegible]
الى ان الحركة والسكون [illegible] كان حاسة البصر واللمس حاصل الدفع ان اللمس لا يدرك الجسم في مكان والا فقد [illegible]
بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله الى اللمس فاذ تحدد الوصول [illegible] الحركة التي هي الكون في ان [illegible]
البصر فانه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك الكونين ولا يخفى انه ليس بشيء لان ادراك
الحركة بعد ملابسة الجسم المتحرك امر سواء قلنا بادراك اللمس للجسم في مكان او لا فعلى هذا قوله فلا يدرك الحركة على
صيغة المجهول اي لا يحصل ادراك الحركة بسببه او على صيغة المعلوم والضمير للمس اي لا يكون سببا لادراكه او للعقل [illegible]

لا يدركه فى مكان اصلا فيكون بيانا لقوله ادرك العقل منا الحركة يعنى انما قلنا ادرك العقل منه الكونين
وهو الحركة اذ الحس لا يدرك كون الجسم فى مكان فلا يدرك الحس الحركة التى هى الكون المخصوص فعلى هذا قوله لا
يدركه فى مكان على حذف المضاف اى لا يدرك الجسم فى مكان والضمير فى قوله ومثله راجع الى الشئ يعنى الشئ
المدرك بواسطة احساس الآخر لا يعد محسوسا كما لا يعد ادراكه احساسا قوله اشارة الى ان تقديم قوله كما
بين فى علم المعانى من ان تقديم ما حقه التاخير يفيد الاختصاص قال المحشى المدقق المستفاد عن التقديم المذكور هو انه
يدرك ما وضع كل حاسة له بها لا بغيرها لا ما ذكر من انه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى والفرق ظ
لكنهما متلازمان قوله اى مركب تام الخ يعنى ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل فى الانام والمتبادر عند الخواص
والعوام اعنى ما يتكلم به بل المراد ما هو مصطلح النحاة اعنى ما تضمن كلمتين بالاسناد والا لزم ان يكون المركب التقييدى
خبرا اذ يصدق عليه كلام لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة او لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لنسبة خارج
وهو اتصاف زيد بالفاضلية فى نفس الامر او عدمه قد يطابقه تلك النسبة وقد لا تطابق وكان الفاضل الجلبى ظن ان ليس
للكلام معنى يشمل المركب الوصفى وغيره فلا معنى لانقاضه ولعمرى ان بعض الظن اثم قيل لا حاجة الى تفسير الكلام بالمركب
التام لخروج المركب لتقييده بقوله النسبة اذ المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا مبنى على ان الالفاظ موضوعة
للامور الذهنية لكن خلاف مرضى الشارح قدس سره اى على وجه ذلك الشئ متلبس بذلك الوجه اى فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار
المعتبر بيانه ان الكلام الذى دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفى بان هذا ليس ذاك فمع قطع
النظر عما فى الذهن من النسبة لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن فالاخبار
عن ذلك النسبة على وجه يتصف به النسبة فى حد ذاته من الثبوت والانتفاء صدق والاخبار على خلاف ذلك
كذب قوله وهو الحق اذ المخبر به فى الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع او المحمول قوله عبارة عن الاثبات اى
كونها مثبتة الصحيحة بمعنى المصدر المبنى للمفعول اذ هو الذى يتصف به النسبة كما لا يخفى قوله يعنى انه لا يشترط عددا لا
واشتراط الخمس مذهب القاضى الباقلانى وهو يقول ينبغى ان يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية والطلب فى شهود الزنا بعد
حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو فى الخمسة واعترض عليه بان التزكية ايضا واجب فى الخمسة فعلم انه ليس كذلك ثم
او اثنى عشر قال سيد المحققين بعدد النقباء المبعوثة من بنى اسرائيل على ما قال الله وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا بعثهم
لتعليم احكام دين موسى فلو لم يحصل بهذا العدد التواتر لما حصل بهذا العدد واشتراط العشرين لقوله تعالى ان يكن منكم
عشرون صابرون يغلبوا مائتين وهو اجيب الجهاد واشتراط الاربعين لقوله تعالى يا ايها النبى حسبك الله ومن اتبعك

من المومنين روی ان المومنين المتبعين كانوا اربعين والنبی مامور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام واشتراط سبعين بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وفي اكثر نسخ التلويح اخمسين بدل سبعين ويرد عليه ان هذا قول لم يقل به احد **قوله** بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة اي ضابط كون الخبر متواترا هو ان يقع العلم بعده بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وقال بعض الفضلاء انه مخبر بان الاطلاع على ان الحاصل عقيبه مما لا يحتمل النقيض لا حالا ولا مآلا امر وهو خرط القتاد انتهى ولا يخفى عليك ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مستند الى الحس مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء آخر بدله كما في العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد من انفسنا علما ضروريا بوجود مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذلك الا بالاخبار والاشكال انما نشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان العقلي كذا في التلويح **قوله** قيل عليه الخ يعني ان للتواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر انما يفيد لا بسبب فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر يدل على ان التواتر موقوف على العلم وانه دور وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بان الحاصل عقيبه علم سبب العلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور ويدل على ذلك انه جعل العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وفيه انه يلزم على هذا ان يكون العلم بتواتره على ملاحظة العلم ثانيا والتصديق بانه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول العلم يحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب اذا كان حاصلا بطريق الاخطار والتوجه الى معلومية الذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلتين في الذهن حاجة الى اخطار العلم ثانيا ولذا ذهب الامام الى ان العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى اخطاره مجملا فيما اذا لم يكن حاصلا بطريق الاخطار فانه لا بد من ملاحظة يحصل العلم بالعلم تأمل **قوله** وهكذا حال كل معلول الخ فان نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول الخفية بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قيد العلة بالخفية لان الظاهرة لا يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول بالعلة سواء كان ظاهرة او خفية واستفادته من وجه آخر لا ينافيه **قوله** فان قلت الخ حاصله قوله ان وقوع العلم من غير شبهة يدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان للعلم اسبابا شتى من الحس والبد ..

او غير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعينة فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلا
عليه **قوله** قلت عدم الدلالة اه وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا لا يحتمل لعلة غير
التواتر كذا نقل عنه **قوله** تامل وجهه لتامل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز ان يكون العلة الموجبة
له متحققة من غير ان يكون وجوده وانتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه **قوله** وقع في التلويح الا يعني
ان الشارح قال في التلويح واما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع ههنا واما خبر النصارى اه كلامه فوجه
بعضهم بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى واما اخبار اليهود
للنصارى اه فلا تدافع لكنه احتيج في عطف قوله واليهود بتابيد دين موسى عليه السلام الى تكلف وهو ان يقدر
لفظ الخبر ويكون اضافته المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى لانه
يقتضي ان يكون اليهود ايضا مفعولا وليس كذلك وانما لم يحمل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لئلا
يحتاج الى التمحل في هذه العبارة لانه مخالف للقصد على زعم الموجه **قوله** لكن بعض النصارى اه يعني ذلك التوهم
باطل ولا حاجة الى جعل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلام الكتاب
اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى تمحل التقدير كما لا يخفى اقول فيه بحث
لان اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز ان يكون الاخبار
مختصا باليهود والمشار اليه في الكشاف هو الاول نعم اذا ثبت ان بعض النصارى مع اليهود في اخبار القتل يتم المقصود
كما في الكشف الكبير حيث قال اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فانهم فرقتان منهم مستند الى اربعة منهم **قوله**
بل لم يبلغ عدد المخبرين اه اي بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة
او ستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى على ان اخبارهم
انما وقعت عن شبهة كما اخبر الله عنه وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فلا يتحقق التواتر اصلا وفيه ان اخبارهم لم تكن
عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافي وقوع العلم بل عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا
المسيح نعم شاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون عن امر ثابت في نفس الامر بل كونه في نفس
الامر مستفاد منه تامل **قوله** وعرف اليهود اه قيل ان بخت نصر قتل اليهود وكسر اصنامهم لانهم حرفوا التورية
وزادوا فيها ونقصوا حتى لم يبق فيها الا شرذمة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الوسطى ايضا وكان بخت نصر
ملكا قبل البعثة وقابضا المشارق الارض ومغاربها سمي بذلك لانه وجد لقيطا عند صنم مسمى بذلك **قوله** وبالجملة اي مجمل

كلام الشارح وخلاصة قوله وتواتره ثم ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه لا انه قد لحقه لقوله بل يعلم عدد المخبرين على ما توهم قوله وفيه اشارة اى في ايتان لفظ ريب سواء كان للتقليل او للتكثير اشارة الى ان افادة حالة الانفراد لحالة الاجتماع ليس كليا متحققا في جميع المواد كما في تواجسهم ممكن لكن هذا القدر كاف في دفع السؤال المذكور اذ السؤال المذكور معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع المقدمة ولدليله انتهى قوله وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله انا لا نسلم ذلك لان موقوف على ان يكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان يكون ههنا ايضا كذلك قوله والتحقيق اه اي تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد المخبرين قوي الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لانه ان اراد به اجتماع الاسباب التامة للشيء فهو محال لامتناع التوارد وان اراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نم انه يوجب القوة للمسبب بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد من خبر مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر آخر لتغايرهما ذاتا ويحصل بجميع تلك الاخبارات قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال النقيض فلا يلزم شيء مما ذكر قوله واما وهم الكذب جواب سؤال مقدر كأنه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع ايهام كل خبر الكذب بناء على افادته كليهما فلكل خبر طرفان يؤكدان بطرفي الخبر السابق فلا يحصل قوة المسبب المفضي الى العلم اصلا فاجاب بانه لا مدخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل واما الخبر فموجب للصدق فان قولنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية يحتمل عند العقل ان لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب عما مر من ان كذب كل واحد يوجب كذب المجموع تامل قوله لتبليغ الاحكام اه قال المحقق الدواني هذا لا يشمل من اوحي اليه ما يحتاج اليه لكماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف انتهى ومحل التكلف هو اعتبار المغايرة الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه نبيا لا نم انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل عنه انه قال يا ايها الناس هلموا الى فاني لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام احد غيري والمراد بالاحكام النسب الخبرية والحمل على الخطاب وهم كانه يخرج الاعتقاديات التي هي راس الاحكام ورئيسها قوله لعلة بالنسبة الى قوم اخرين هذا لما قيل من انه يخرج عن التعريف انبياء بني اسرائيل الذين بعثوا لتقرير دين موسى عليه السلام كيوشع عليه السلام وحاصل الدفع انهم وان لم يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقل عنه من انه اوحي

على ان التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع عليه السلام مثلا امر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه
حصل ممن قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول
اليهم قوله وبهذا المعنى يساوى اه هذا ما اختاره الشارح حيث قال في شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله
لتبليغ احكام الشرع وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه اه فانه يفهم منه انه غير مرضي عنده
قوله لكن الجمهور اه اعلم انه قد اختلف في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل نبي رسول وكل
رسول نبي لا فرق الا بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا ارسلناك وما في معناه يسمى بالرسول ومن حيث
انباء الخلق عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم ان النبي عم لكن
الرسول اما صاحب كتاب او شريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا مذهب اهل السنة وقال بعضهم ان الرسول عم
وعرفوه بانه انسان وملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان قوله ويؤيده قوله تعالى اه وجه التائيد ان العطف
يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا للنبي او مساويا او اخص او اعم لا جائز ان يكون مباينا لتحققهما في بعض
المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسمعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا ولا ان يكون مساويا او اعم
لانه لا فصل للمساويين وكون الاعم يستلزم نفي المساواة والاخير والاخص فلم يحتج الى ذكر النبي بعده فتعين ان يكون اخص وفيه
بحث لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقرير التسليم يجوز ان يكون
ذكره للاهتمام بنفسه لا يرد ان تحقق الخاص مستلزم لتحقق العام مع انه ذكر النبي بعده كما في قوله تعالى واذكر
في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا وفي قوله تعالى واذكر في الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا
نبيا ولاجل هذا قال المحشي يؤيده دون يدل عليه قوله وقد دل الحديث اه تأييد ثان لكون النبي اعم روى انه عم
سئل عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسول منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا
كذا في تفسير القاضي قوله فاشترط اه اي اذا كان النبي اعم فاختلفوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول
بخلاف النبي فانه يجوز ان يكون بالوحي وبالالهام وبالتنبيه في المنام قوله والكتب مائة واربعة روى انه عليه السلام
سئل كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس
ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد صلى الله عليهم التورية والانجيل والزبور والفرقان
قوله اللهم الا ان يكتفى هنا ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف فقال يشترط في الرسول ان يكون له كتاب
سواء انزل عليه او على من قبله لكن يكون عالما بالكتاب وفيه ضعف لانه لا يساعده النقل وهو الاحتمال لا يكفيه

ولذا قال اللهم قوله ويمكن ان يقال اي يمكن ان يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بانه يجوز ان يكرر
نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانه نزل مرة بمكة ومرة بمدينة ولذا تسمى بالسبع المثاني لكن فيه ايجاب ما سبق
من ان مجرد احتمال لا يكفي في باب المرويات قوله وتخصيص بعض الصحف اه جواب سوال كانه قيل لو كان النزول
مكررا على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق وحاصل الجواب
انا لا نسلم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله اولا عليه قوله واشترط بعضهم عطف على قوله
فاشترط بعضهم اه يعني اشترط البعض الشرع الجديد في الرسول وقالوا انه صاحب شريعة متجددة وفي النبي فانه
قد يكون لتقرير شريعة من قبله قوله ورده المولى الاستاذ بان اسمعيل عليه السلام كان من الرسل كما قال الله تعالى
في حقه وكان رسولا نبيا مع انه لا شرع جديد له اذ الان ابناء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته كما صرح القاضي
في تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب الشريعة لان اولاد ابراهيم كانوا على
شريعته قوله لينحصر الخبر الصادق في نوعيه اذ لو خص الرسول يكون خبر النبي خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول
قوله وتعبير الحصر بالنسبة الى الخ فان خبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في التواتر وخبر الرسول لكن
يابى عن هذا التخصيص تعميم الخلق في قوله واسباب العلم للخلق ثلثة قوله قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبي حاصله ان تعريف
المعجزة غير مانع لدخول سحر من يدعي النبوة وليس بنبي فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق
مدعي النبوة والاولى ان يقول يدخل فيه خارق المتنبي ليدخل فيه الامر الخارق الذي يظهر على يد الكاذب على وفق مدعاه بلا
مباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه بمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق على وفق مدعاه على
يد الكاذب في دعوى النبوة ممتنع عادي من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالى يخلقه لاظهار صدق النبي فلو
خلقه على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال على الله تعالى فظهور الخارق على وفق المدعى على يد الكاذب
المتنبي محال وهذا الجواب مبني على ما تقرر عندهم من ان الامر الخارق الذي قصد به اظهار الصدق فعل الله تعالى بلا واسطة
لان التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله فيخلقه على يد الصادق اظهارا لصدقه ولا يخلقه على يد الكاذب
لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى كما زعمه الفاضل الجلبي من انه مبني على ان جميع الممكنات صادرة بارادته
تعالى من غير واسطة فانه ان تم والا فلا وانما قيدنا الكاذب بكونه في دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق
على يد المتاله لانه لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله مكذب بمقاله ويرد عليه الارهاص ظاهرا والاهانة وهو
ان يظهر امر خارق للعادة على يد المتنبي على خلاف مدعاه لانه خارق للعادة قصد به اظهار صدقه وليس

بالمنع

يمتنع ظهوره بل واقع على ما نقل في حق مسيلمة الكذاب انه دعى للاعور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلا بد من
قيد على وفق ما ادعاه الا ان يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره تعالى او لانه
شرط في المعجزة ان يكون فعله تعالى وح لا يرد شيء مما ذكر **قوله** ولا نقض بالفرضيات يعني ان جواز ظهور الخارق
على يد المتنبي لا يصير نقضا للتعريف المعجزة اذ لا بد في النقض من تحقق المادة والا لامكن ان يقال يمكن ان يكون
انسان ليس بناطق ردا على تعريفه بالحيوان الناطق **قوله** وايضا اظهاره يعني لو فرض صدور الخارق على
يد الكاذب المتنبي فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده
ولا صدق في مادة المتنبي فلا يكون الخارق على يده معجزة فان قيل على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبي
لان كلا منهما امر خارق للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق
دون الاخر مشكل فيفوت ما هو الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بان
يقدر الله تعالى غيره على معارضة المتنبي عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر فساد
ما قال الفاضل الچلپي من انه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا اذ الغرض بيان طريق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة
واظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة ما لم يعلم ان تلك الدعوى صادقة على تقدير المذكور والحال ان صدقه
انما يعلم من المعجزة فيلزم الدور وذلك لانا لا نسلم ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة
فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالعجز عن اتيان مثله عند التحدي تامل **قوله** والحق اه اي
الحق في الجواب ان السحر امرا خارقا للعادة كما ان الطلسم وما يترتب على خواص بعض الاشياء كالمقناطيس
والكهربا ليس امرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق وهو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله
عن مثله وههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المخصوصة يترتب عليها ذلك بطريق جري العادة وما قيل من انه
لا يندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير فمدفوع بما مر من انه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى لا مدخل لمباشرة
الاسباب فيه يخلقه الله على يد الصادق فقط للتصديق بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب يخلقه على يد كل
من باشره عادة قال الفاضل المحشي والحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط لا تكون مقدورة للبشر
كالوقت والمكان ونحوهما انتهى وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورا
بل يكفيه ان يكون بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة او لا والا لزم منه ان يكون مركب الطلسم ايضا
من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التي ليست بمقدورة له اي شيء منهم هنا

لا يدفع النقض بالخارق الذي يظهر على يد المتنبي بدون مباشرة الاسباب فلابد من الالتجاء الى الجواب الاول من انه
لا يظهر على يده حين ادعائه النبوة ولذا اهل القوم هذا الجواب لانهم لم يتفطنوا لعدم كون السحر من الخوارق بل الاظهر ان مرادهم
بسحر المتنبي مطلق الخارق الذي يظهر على يده ولو مجازا قوله فان قلت كرامة الخ انتقاض لتعريف المعجزة بطريق
الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع انهم عدوها من المعجزات لان المقصود
من خلق الخارق على يدي الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق وان دل على صدق النبي ايضا باعتبار انه
حصل للولي هذه الكرامة بمتابعته وما قيل في الجواب من انه ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون الغرض
منه اظهار الصدق لان افعال الله تعالى ليست معللة بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولا شك ان
كرامات الولي يدل على صدقه وينكشف به صدقه ففيه انه لو كان ظهور الخارق على يد غير مدعي النبوة دالا على صدقه
لما اشترطوا في المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له تأمل قوله فلعل الارهاصات جمع الارهاص
وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي سمي ارهاصا لكونه تأسيسا لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا اسسته
قوله على سبيل التشبيه متعلق بالكرامات اي لتشبيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار انه صدر على الولي
بسبب متابعة النبي فكأنه صدر عن النبي والتغليب متعلق بالارهاصات اي تغليب ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها
قوله هو الامكان الخاص يعني انه لا يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر
الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري اي يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا
يتوصل لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جري
العادة وليس بضروري فما قال الفاضل المحشي اي يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم
فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل واما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه
فهو لا ينافي الامكان في نفسه والامكان العام ههنا هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى فسادة كما لا يخفى قوله وللدار ان تأخذ
امكانا عاما اي لك ان تأخذ الامكان العام العام المقيد بجانب الوجود والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم
ليس بضروري وسواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو
عند المعتزلة اولا يكون ضروريا بل بطريق جري العادة كما هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على مذهب الثلثة
قال السيد السند في حاشية شرح مختصر العضدي وانما قيل يمكن التوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو الدليل لا يعتبر
فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف

دليل لم ينظر فيه احد ابدا او قيد النظر بالصحيح اى المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل
اذ ليس هو سببا للتوصل ولا آلة وان كان قد يفضي اليه فذلك اتفاقي وليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيد
واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو اريد على الاطلاق اى نظر ما لم يكن هنالك
تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد النظر بالصحيح للاخراج قول الشارح انتهى كلامه وهذا
التعريف مختص بالبرهان لان المتوصل الى العلم بالمطلوب اى اليقين انما هو بالبرهان ان حمل العلم على الاعم الشامل للجهل
والظن بخلاف مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثاني اعني قوله قول مؤلف من اقوال الا مختص به اذ لا استلزام
في الظنيات في نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شيء يستفاد منه لانتفائه مع بقاء سببه الذي يتوصل
منه اليه واما حمل الاستلزام على العقلي بمعنى انه متى وجد في الذهن وجد الآخر فيه ليدخل الامارات في التعريف
ايضا فهو مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح مختصر العضدي من انه لا استلزام بين الظن وما يوجبه قوله اعلم
يقال لتاليها اه يعني في ايراد الضمير الواحد المذكر الراجع الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة العارضة من التاليف
اشارة الى ان للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا في استلزامه النتيجة ولا يخفى انه ان اريد بالاستلزام الذاتي
امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان
اريد امتناع الانفكاك في الجملة سواء كان عقليا او عاديا يصح على رأى الاشاعرة ايضا والمراد بقوله لذاته ان لا يكون
بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما في قياس المساواة او لازمة لاحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض وباقي
القيود ظاهرة قوله فان قلت التعريف اه يعني ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بانه مؤلف من اقوال يشمل الدليل
الملفوظ والمعقول على ما ذكر في الكتب مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول
وبما حررنا ظهر ان لا حاجة الى ان يقال الذي يجب ان يعمهما بناء على ان الملفوظ من جواز المعرف في المعقول ولا يرد
ايضا ما قيل ان الاولى ان يقول بدل التعريف المعرف بالفتح وما قيل ان النظر انما هو في الدليل العقلي دون اللفظي فحمل التعريف
على ما يعم الدليل اللفظي لا يناسب المقام لان مقصود المحشي ليس ان تعريف الدليل ههنا محمول على ما يعم اللفظي والعقلي بل المراد ان تعميم كيف
يصح قوله قلت اه حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع بمعنى ان التلفظ انه بملاحظة ذلك التعقل بالنسبة
الى العالم بالوضع وليس المقصود من التلفظ الا احضار ترتيب المتعقل في الذهن فالملفوظ المستلزم ههنا هو المعاني الا انه
في قالب الالفاظ فيصدق عليه انه مؤلف يستلزم لذاته قولا آخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع لزمه العلم مطلقا
خبري غاية ما في الباب ان يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس المراد ان الملفوظ يستلزم المعقول

وهو يستلزم المدلول فالملفوظ يستلزم المدلول لان كل لازم اللازم لازم حتى لا يكون الاستلزام لذاته بل بمقدمة
اجنبية اذ ليس تعقل الملفوظ الا تعقل معانيه فليس ههنا قياس ملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى
يلزم ما ذكر فتامل **قوله** هذا فى القول الاول اى هذا التعميم والشمول للملفوظ والمعقول انما هو فى لفظ القول المذكور
فى اول التعريف الذى هو دليل واما لفظ القول المذكور فى اخره الذى هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ يجب
تلفظ المدلول من تلفظ الدليل فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله والاظهر ان يقال هذا فى المولف واما
القول فهو مختص بالمعقول هذا والحق ان اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالته على ما هو الدليل فى الحقيقة
اعنى المعقول **قوله** هذا الحصر مبنى اه اى الحصر المستفاد من تعريف المبتدأ بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد كالعالم مبنى على ان
يكون المراد بالنظر فيه فى قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فى احواله وصفاته بان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم
للحال المط اثباته حاصل للمحكوم ويترتب مقدمتان احدهما من الوسط والمحكوم عليه والثانى من الوسط والحال المط
اثباته ويحصل منهما المط الخبرى واما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يعم النظر فى احواله وفى نفسه على ما هو الظ فلا يصح الحصر
اذ يلزم ان يكون للمقدمات الغير الملحوظة مع الترتيب ايضا دليلا لانه يمكن ان يتوصل بالنظر فى نفس المقدمات بان يرتب
ترتيبا صحيحا مستجمعا لشرائط الانتاج الى المط واما المقدمات الماخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه التعريف اصلا
اذ لا معنى للنظر فيه كذا حققه السيد السند قدس سره فى حاشية شرح المختصر العضدى وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد
ما زعم الفاضل الجلبى فى حل قوله حتى يلزم كون المقدمات اى كون المقدمات المرتبة او ترتيبها دليلا **قوله** حتى يلزم
كون اه متعلق بالمنفى لا النفى **قوله** لا يخفى اه يعنى لا يخفى ان كون المراد من النظر فى احواله فقط انه خلاف الظ
اذ الظ العموم بل ان يكون فى نفسه كما هو المتبادر من الظرفية وخلاف الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل
الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون مختصا بالمفرد على ما مر فلا يصح الارادة المذكورة ولا الحصر الذى ذكره
الشارح واجيب بان الحصر فى قوله هو العالم ليس حقيقيا بل بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث
فله صانع والحاصل ان الدليل على التعريف الاول هو العالم اى ليس قولنا العالم حادث وكل حادث
فله صانع يعنى المقدمات الماخوذة مع الترتيب فلا ينافى تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره
من المركبات الغير الماخوذة مع الترتيب وقال بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية على ان يراد بالنظر
فيه ما يعم النظر فى نفسه فلا يصح الحصر الاضافى ايضا اذ يلزم ان يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث
فله صانع دليلا على وجوب الصانع على الاول ايضا اقول ان اراد انه يلزم ان يكون المقدمات الماخوذة

مع الترتيب دليلا على الاول فاللزوم ممنوع اذ لا معنى للنظر فيه وان اراد انه يلزم ان يكون المقدمات بلا اعتبار الترتيب دليلا فاللزوم مسلم وهو لا ينافي الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات الملزومة مع الترتيب تأمل وللفاضل الجلبي ههنا مقال لا نعبأ به قال الفاضل المحشي الحصر ههنا اضافي بالنسبة الى المقدمات الملحوظة مع الترتيب لانه اعتبر في التعريف امكان التوصل ولا امكان في المقدمات الملحوظة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل انما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا والاشاعرة ينكرونه على ما مر **قوله** المراد بالعلم التصديق اه يعني ان العلم من الالفاظ المستعملة لمعان متعددة والمراد ههنا التصديق بالقرينة الحالية وهي ان المقام مقام التعريف للدليل فانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المعنى المراد من اللفظ يجوز استعماله في التعريف فخرج عن التعريف المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها البينة فانها انما تستلزم تصوراتها لا التصديقات بها وبما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الجلبي من ان مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى فان هذا الاعتراض ناش من عدم الفرق بين الاعم والمشترك وليس ههنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تأمل ثم المراد بالتصديق اما اليقين او ما يشمل الظن ايضا بناء على انهم قد يخصون الدليل بالبرهان وقد يجعلونه شاملا للامارة ايضا **قوله** ويلزومه عطف على قوله بالعلم اي المراد بلزوم العلم ان يكون ذلك العلم الآخر حاصلا منه بان يكون علة له بطريق العادة والتوليد او الاعداد **قوله** فخرج القضية الواحدة المستلزمة علمها للعلم بقضية اخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت بديهية او كسبية وانما وصف القضية الثانية بقوله بديهية او كسبية اشارة الى عدم كون العلم حاصلا من العلم بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبديهة او بالنظر ولم يظهر فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة فان كل قضيتين فرضنا يستلزم العلم بهما العلم باحديهما من غير ان تكونا علة لاحديهما فهما خارجان ايضا بهذا القيد واما القضية المستلزمة لعكسها فهي خارجة بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين اذ اللزوم ههنا انما هو بين المعلومين بحسب الصدق ولا بين العلمين بالقضية مع الغفلة عن عكسها قال الفاضل المحشي فيه بحث لانا اذا رأينا شخصا اسود ذا شكل مخصوص فانا نحكم اولا بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا رأينا انسانا يقادم الاسد فانا نحكم اولا بمقاومته الاسد ثم نحكم ثانيا بشجاعته وامثال ذلك لا تعد ولا تحصى ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كان حاصلا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك من التعريف الا باعتبار

فيه النظر فيه على ما يذكره فى قوله اللهم الا ان يراد آه انتهى اقول العلم فى الصورة المذكورة ليس حاصلا من العلم
بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية اخرى وهى كل اسود موجود وكل من يقادم الاسد فهو شجاع
حتى انه لو فرض عدم العلم بها لم يحصل العلم بتلك القضية اصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل فى قوله وايضا
يرد عليه آه وان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل فعدم خروجها مطلوب قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل
الاول آه يعنى وان دفع النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكره لكن ينقض جمعا بما عدا الشكل الاول من القياس الا استثنائى
غير مندفع اذ لا لزوم بين علم المقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تلازم بحسب
الصدق فى نفس الامر لا بينا وهو ظ ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم وان لا يكون تصور الطرفين كافيا فى الجزم
باللزوم بل محتاجا الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم فيها والا لامتنع تحقق العلم بها بدون العلم بنتائجها لا
لاستحالة بدون تساوى لان واياه لقاعدتين والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان او غير بين
والتفرقة انما تظهر فى العلم باللزوم وما اورده بعض الفضلاء من ان معنى غير البين هو الاحتياج الى الوسط
دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعى الوجود فبين البطلان اذ لو لم يستدع
غير البين وجود اللزوم لما كان قسما من اللازم والجواب عن النقض المذكور ان نقيض كيفية الاندراج شرط الانتاج
فى كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد تقرير كيفية الاندراج ولا شك فى تحقق اللزوم فى جميع الاشكال و
يمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول لما
ذكره السيد السند فى حاشية شرح المختصر العضدى ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للمط حاصل للمحكوم عليه
ووجه الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج فى حكمه ولا شك ان كلا ما لوحظ منحصر ان
فى الشكل الاول فمن لاحظ الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير انفكاك بين العلمين
قوله يرد عليه يعنى يرد على هذا التعريف وكذا على السابق اعنى مؤلف من قضيتين آه انهما غير مانعان لصدقهما على
المقدمات التى يلزم منها النتيجة بطريق الحدس وهو ان يحصل المبادى المرتبة فى الذهن فينتقل منه الى المط سرعة
مع انها ليست بدليل لانه مختص بما يقع فيه الحركتان اعنى الحركة من المط الى المبادى الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المط
قوله اللهم الا ان يراد آه نحو لا انتقاض بها لان المراد النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين والثانى مفقودة
فى الحدس وانما قال اللهم اشارة الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه وجعل المعرف قرينة على
تخصيص المعرف غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر تامل هذا لكن بقى شئ وهو

بالبيان ان يذكر المحشي او لان المراد باللزوم من اخر كونه ناشيا اه ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق لان اللزوم
مقدم في الذكر على العلم وليخرج الملزومات التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقبيل واحد قوله فبالثاني
اوفق اه لان لزوم العلم بشيء آخر من غير ان يتوقف على امر انما هو من المقدمات الماخوذة مع الترتيب دون المفرد
والمقدمات الغير الماخوذة مع الترتيب قوله لكن يمكن تطبيقه اه يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول
على ما سيعرفه ايراد صيغة فعل التفضيل بان يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر
في احواله يستلزم المط الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط من طرفي المطلوب
فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع قوله ولا يذهب عليك الا حاصله
انه على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعني ما يلزم من العلم به على ذلك التقدير
شامل للمقدمات الغير الماخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او مرتبة بخلاف التعريف الاول على ما اخذه
الشارح من ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه فلا يكون
مطابقا لان معنى مطابقة التعريفين ان يكونا متساويين وليس الامر كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المقدمات المترتبة
فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين وانما قال في باب التعريفات لان العام يوافق الخاص في باب التصديقات لان
الحكم على العام حكم على الخاص قوله وتخصيصه مثل الاول اه جواب سوال مقدر بان يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف
على الاول بان يراد باللزوم اللزوم بشرط النظر في احواله ولا شك انه لا يصدق على المقدمات فيحصل
التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن سياق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة الدلالة
على ارادة اللزوم بشرط النظر فاين التخصيص بالنظر في احواله فهو تكلف ولهذا قال خروج عن سياق الكلام قوله والصواب
تعميم الاول اه يعني ان الصواب تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه واحواله فيكون كلا التعريفين
شاملين للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق فلا يكون على خلاف اللغة والاصطلاح ولذا حكم بان التعميم صواب قوله
يريد ان الخارق اه المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقا له اي يريد الشارح من قوله تصديقا له الاشارة
الى ان الخارق الذي يدل على صدقه هو الذي اظهره الله تعالى على يده وقصد منه اظهار صدقه عند الخارق فالخارق الذي
لم يقصد الله به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم لان حاله من الحدوث والاحتياج مكذب لمقاله بل قصد به الاستدراج والابتلاء
لغيره في الاعتقادية كالخارق الذي يظهر على يد المتنبي ولا يكون موافقا للدعواه فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد به
اهانته فان قيل من اين يعلم انه قصد به التصديق ام لا قلت من القراين فانه اذا ظهر امر خارق موافق للدعوى

على يد مدعي النبوة علم انه قصد به اظهار التصديق فاذا فقد شئ من ذلك بان لا يكون خارقا او لا يكون موافقا او لا يكون على يد مدعي النبوة علم انه لم يقصد به التصديق **قوله** اذ لو جاز كذبه الخ هكذا ذكره السيد السند قدس سره في شرح المواقف حيث قال اجمع اهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان المعجزة انما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لا على صدقهم في احكام الباقية والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلى تقدير جواز كذبهم في الاحكام الاتية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل المعجزة على صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها واما ثانيا فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فجواز الكذب عقلا لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فانا نجزم بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب بان المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا شك ان امكان نقيض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن منافيا لها لكن جواز وقوعه بدلها مناف لها على ما بين في محله او نقول ان هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب ممتنع غير مقدور لله تعالى وان لم نطلع على وجه استحالته **قوله** هذا في الامور التبليغية الخ يعني ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان خبره يوجب العلم في الامور التبليغية والمدعى عام وهو ان خبر الرسول سواء كان في الامور التبليغية او غيرها يوجب العلم والوجه في ايجاب خبر الرسول العلم فيما عداها هو انه ثبت بالادلة القطعية ان النبي معصوم فلا يكون كاذبا في اخباراته لانه ذنب **قوله** قيل عليه اذ التصور بخبره الخ وقائله مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه ان خبر الرسول من حيث انه خبر من غير ان يلاحظ معه حال المخبر يحتاج في افادته العلم الى الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق واما على تقدير ملاحظة حال المخبر معه بانه رسول وانه خبر الرسول فايجابه العلم البديهي غير محتاج الى ترتيب المقدمات فان من سمع قوله عليه السلام البينة للمدعي واليمين على من انكر وعلم انه خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه بلا ان يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين بخلاف ما اذا سمعه ولم يعلم بانه خبر الرسول ولم يلاحظ بهذا الوجه فانه يحتاج اليه **قوله** واجيب الخ وحاصله ان تصور المخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بان هذا المخبر ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من شانه هذا فهو رسول فيتوقف خبره في كونه صادقا ايضا على الاستدلال

بالواسطة لان الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور مخبره بانه رسول وتصور المخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على الموقوف على الشئ موقوف على ذلك الشئ فالخبر في كونه صادقا موقوف على الاستدلال فيكون افادته العلم استدلاليا وفيه ان الاستدلالي ما يحصل بالاستدلال لا ما يتوقف عليه والا لزم ان يكون تصوره بوجه الرسالة استدلاليا قال الفاضل المحشي فيه بحث لان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة فيه على ما ذكر في شرح المواقف انتهى قول المذكور في شرح المواقف انا ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم بافادته ضروري عادي وكون افادة الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضي ان يكون العلم بالمدلول ضروريا والعجب ان ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادية او عقلية وهو يوكد الاستفادة من الدليل فكيف زعم منه دلالة على كونه حاصلا بالضرورة **قوله** والكل غلط اي السوال والجواب غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا فلا يصح السوال وهو ظ ولا الجواب يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفا عليه بلا واسطة وذلك لانا نمنع تصوره بان مخبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم يلاحظ معه مقدمة اخرى يعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون مخبر الخبر رسولا صادقا في دعوى الرسالة ولا يكون خبره صدقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلالي موقوف على استحضار المقدمتين اي هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق **قوله** نعم تصور الخبر الخ بيان المنشاء غلط السائل والمجيب يعني ان تصور خبر الرسول من حيث انه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما يبلغه الرسول او من قبل نفسه استدلالي يحتاج في صدقه الى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان انه خبر بلغه الرسول من الله تعالى الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى دليل فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباعتبار عنوان آخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فغلطا الا يرى ان تصور خبره عليه السلام بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ لم يفيد العلم الاستدلالي موقوف على استحضار تينك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والنقائص يجعل صدقه بديهيا ويفيد العلم الضروري من غير احتياج الى الدليل قال الفاضل المحشي ان قيل له تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا ثم وذلك لان تصور هذا المخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصوره هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول ولما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بديهيا لان الرسالة

في الصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي منشاء البداهة على ما ذكره قوله
ان اراد ان تصور الخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر او لا بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلغ فهو ممنوع لجواز ان
يتصور المخبر بوجه الرسالة وانه رسول الله مع تصور الخبر بانه من قبل نفسه وان اراد ان تصور الخبر باعتبار انه
رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه فالملازمة مسلمة لكن المحشي انما حكم بعدم جعل صدق الخبر بديهيا
على التقدير الاول فتامل قوله لكن لا يلزم منه الاستدلال لدفع توهم ناش عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد السائل
من قوله اذ تصور مخبره بالرسالة لا يحتاج الى الترتيب انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر وليس له دخل في ذلك
الامر من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهيا من غير احتياج الى الترتيب المذكور فح يرجع الى ان تصور الخبر بعنوان ما بلغه
الرسول يجعل صدقه بديهيا فح يكون السؤال والجواب صحيحا وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث ذاته
اي من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه او غيره يدل على ذلك قوله وهو اي خبر الرسول يوجب العلم
الاستدلالي حيث لم يقل اي ما بلغه الرسول يوجب العلم الا ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالي يحتاج الى تحصيل
ثبوت المقدمتين على ما مر فح لا يضر الاعتراض بان تصور خبره بعنوان ما بلغه يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى الترتيب
المذكور قوله ونظيره الا يعني ان نظير ما ذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر في جعل صدق الخبر بديهيا او استدلاليا
انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له المقتضية لحدوثه واثبت له الحدوث
فيقال العالم حادث يكون ثبوت الحدوث له نظريا محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير ويقال العالم المتغير
حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم في كلا الحالين على ذات العالم لكن بحسب اختلاف
العنوان اختلف الحال في البداهة والكسبية وبما قررنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي من ان قوله ومن حيث عنوان
المتغير بديهي مما لا بد فيه من ملاحظة الكبرى ايضا وهي قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى
بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشيء منشاؤه قلة التدبر نعم يرد عليه انه انما يكون بديهيا لو كان ثبوت
الحدوث للمتغير بديهيا وليس كذلك بل يحتاج الى اثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه لكن المناقشة في المثال ليس
من دأب المحصلين قوله هذا المعنى يعم الثبات يعني ان التيقن بمعنى عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظاهر المتبادر
منه عدم الاحتمال حالا ومآلا على ما مر في تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغوا لا فائدة
في ذكره الا التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن بالتفسير الذي ذكره المحشي ايضا يشتمل
الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق في الثبات وغيره وان ذكر العام لا يوجب الغاء الخاص اذ لا دلالة له عليه اصلا

لانه ليس المراد بالعموم عموم الكلي لجزئياته بل عموم الكل لاجزائه ولا نشك ان الثبات ليس داخلا في الجزم
المطابق وان الكل يدل على اجزائه والاظهر ان يقال هذا المعنى ليس بمرضي للمتبادر من قوله اليقين الا ان يراد اي المفهوم الا
ان يحمل على خلاف الظاهر ويراد بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيضين في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكنا في ذاته
فيخرج الجهل المركب والتقليد المخطي لان نقيضهما محتمل في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز وقوع نقيضه
بدله ويخص عدم الاحتمال عند العالم بعدمه في الحال فيخرج الظن ولا يلغو ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال
في المآل فيخرج به تقليد المصيب قوله وفيه ما فيه وجه النظر ان تعميم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الامر
معقول
غير لان معنى عدم احتمال النقيض هو عدم التجويز العقلي لا ما يعمه والامكان الذاتي على ما مر في تعريف العلم والا لزم
خروج العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال نقيضهما في نفسها فان جبل احد معلوم لنا يقينا انه لم
ينقلب ذهبا مع احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله و
على تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه وبما ذكرنا لك
ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي من انه ليس في هذا التوجيه من بعد بل فيه من الحسن ما فيه لان معنى التيقن في اللغة
هو زوال الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه في الحال فهو المتبادر من
العبارة فاذا افدنا هذا الادراك اليقيني ذلك الادراك الذي التيقن يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر
عن ثباته في المآل فلا بد من ذكر الثبات ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشكك في المآل في غاية البعد لان مبناه البعد ليس ارادة
عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان دعوى
التبادر المذكور لا بد له من دليل قوله فالاولى الخ اي الاولى تفسير التيقن بالجزم المطابق سواء كان ثابتا او غير
ثابت فيخرج به الظن والجهل المركب وتقليد المخطي وبالثبات الجزم المطابق الذي ليس بثابت وهو تقليد المصيب هنا لكن
تفسير التيقن بما ذكره خلاف المتعارف والاولى ان يفسر التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال
فيخرج الظن والثبات لعدم الاحتمال في المآل بان لا يزول بتشكيكات المشكك ولا بعد الاطلاع على دليل
يخالفه فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقته
الواقع على ما مر في تعريف العلم وفيه شيء وانما قال فالاولى اشارة الى ان له وجه الصحة وهو ان يقال المقصود من
افادة تعبير المجهول اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد فلا باس بتصريح ما علم ضمنا قال الفاضل المحشي
فيه بحث لانه ان اراد بالجزم المطابق ما هو في الحال والمآل كان ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجزم المطابق

في الحال لا في المآل توجه عليه ما اورده بقوله ... فما في جوابكم جوابنا اقول لا معنى لهذا الترديد لان
ماهو مطابق في الحال و المآل وما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات فمنشأوه عدم التدبر فان تقليد المصيب جزم
مطابق في الحال والمآل وليس بثابت وهذا اظهر من الشمس فكيف خفي عليه ومن العجب انه لم يطلع على وجه النظر وقال
وما هو جوابكم فهو جوابنا قوله لا يخفى ان قوله يوجب اه يعني ان قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق اه يدل
على ان مقصد المص من قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت اه ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين
ولا يخفى انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت اه مستدركا لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي لا معنى عنه اذ
يفهم منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عندهم سواه وانما قلنا ان قوله فهو علم اه يدل على ذلك لانه اورد بالفاء
الدال على انه قد يكون لما قبله اي اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات
يكون علما بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والا مكان جهلا اه اي
انه لو لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا او ظنا فلا يكون مشابها للعلم الضروري في التيقن او تقليدا
فلا يكون مشابها له في الثبات فانه صريح في ان المقصد من قوله والعلم الثابت اه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين
وغاية ما يتكلف في الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال ان المقصود من قوله والعلم اه دفع ايهام حمل العلم في
في قوله يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين لكن استعماله
بمعنى مطلق الادراك مشهور في الكتب متداول بين الناس وان ما قيل من ان الادلة النقلية لا تفيد الا الظن
مؤيد لارادته واما ما قاله الفاضل المحشي من ان العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي محمول على التعريف
المذكور اعني صفة تجلي بها المذكور اه وهو شامل لليقينيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت لغوا فليس
بشيء لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم مختص باليقين عندهم كما مر وعلى تقدير التسليم فانما يصح حمل العلم في قوله
يوجب العلم اه على تقدير ان يكون العلم في قوله واسباب العلم ثلثة ايضا محمولا على المعنى الاعم وهو باطل والا لم ينحصر الاسباب
في الثلثة وحيث يجب التصريح في الحواس والخبر المتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين قوله وايضا سائر العلوم
النظرية اه يعني ويرد على تقدير حمل قول المص على المعنى الذي ذكره الشارح انه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول
بالذكر فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال
ان الدلائل النقلية لا تفيد اليقين قوله والاقرب ان مراده اه يعني ان الحق الاقرب الى الفهم ان مراد المص من قوله
والعلم الثابت اه انه كما ان اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات في العلم

الحاصل

الحاصل بخبر الرسول ايضا فى غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا يدل على ان راى المص انه لا يقول بالتفاوت بين اليقينيات فى القوة والضعف كما سيجىء فى بحث الايمان اقول راى المص نفى الزيادة والنقصان عن اليقينيات لا نفى القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقينيات بديهى الا ترى ان تصديقنا بالشرعيات ليس كتصديق النبى عليه السلام تامل قيل ليس فى كلام الشارح ما يدل على انه لم يحمل كلام المص على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد والمطابق الا لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصوده ان العلم فى قوله والعلم الثابت بها هو العلم الثابت اه بالمعنى الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام اقول هذا التوجيه فى غاية البعد اما اولا فلانه لا حاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد صرح فى قوله واسباب العلم ثلثة انه لا يطلق العلم عندهم الا على اليقينيات واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير فى هذا الموضع وتركه فى قوله فهو يوجب العلم الضرورى ويوجب العلم الاستدلالى مع انه الاقدم والاحق بالتفسير واما ثالثا فلانه يجب ح ذكره متصلا لقوله والعلم الثابت واما رابعا فلانه لا معنى لاتيان الفاء المشعر بانه فذلكة لما قبله واما خامسا فلانه لا فائدة ح فى ذكر قوله والا لكان جهلا اه قوله وكانه اشارة الا يعنى ان قول المص العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضرورى فى قوة اليقين اه اشارة الى ان الادلة النقلية مستندة الى الوحى المفيد لحق اليقين وليس لشائبة الوهم مدخل فيها كما انه ليس له مدخل فى العلوم الضرورية فيكونان متشابهين فى قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيه شائبة الوهم اذ الوهم له استيلاء على جميع القوى فيتصرف فى المعقولات ايضا فيحكم احكاما كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة الكدورة قال الفاضل الچلپى هذا مخالف لما تقرر فى الاصول من ان الادلة النقلية ظنيات للاحتياج الى معرفة الاوضاع والالفاظ وان مقصد المتلفظ بالعبارة ماذا هل هو الحقيقة او المجاز وليس لنا الى التيقن بشىء من ذلك سبيل قول مراده ان يكون الادلة النقلية مفيدة للعلم الذى هو فى غاية التيقن انه يفيده بعد ان يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولا شك انه بعد التيقن بجميع الامور التى لها مدخل فى دلالتها يفيد العلم الضرورى هو اقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلى لعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بوجه دلالتها يحصل فى بعض المواضع كما ذكر فى شرح المواقف تامل قوله والا فهذا الحديث مشهور اه قيل كلام الشارح ظ فى ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره فى شرح المقاصد وهو رحمه الله تعالى ثقة فلا عبرة بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل ممن هو اوثق منه انتهى ذكره فى الكافى ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر ثم ذكر فى شرح الهداية ان هذا الحديث فى نفسه من خبر الاحاد الا انه فى حكم التواتر لان الامة قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده ما ذكره السيد السند قدس سره

في خلاصة الطيبي انه قال ابن الصلاح رحمة الله عليه من سئل عن ابراز مثال المتواتر في الاحاديث اعياه طلبه و
حديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار تراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم قوله انما قطع النظر
عنها اه يعني انما قطع النظر عن القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل فخرج الخبر المقرون وبقي خبر
الرسول داخلا مع كون كل واحد منهما امرا خارجا عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه في عد الخبر الصادق سببا
للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه الا ان الخبر ليس سببا للعلم بل المفيد له العقل والخبر الصادق طريق
له على ما مر في وجه الحصر والخبر الذي هو مع الدليل كخبر الرسول داخل في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر
عن الدلائل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله
فيه وجعله سببا سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن قوله وقد يوجه اه يعني قد بين وجه قطع النظر عن القرائن
دون الدلائل بان القرائن تنفك عن الخبر ويبقى مع انتفاء الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم الى دار زيد مع عدم الخبر بقدومه
بخلاف الدلائل فانه لا تنفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات
والاذهان فلا يكون الخبر المقرون مفيدا دائما فلذلك قطع النظر عنها واسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر
الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر للدليل مفيدا للعلم
دائما فلم يقطع النظر عنه قال الفاضل المحشي في توجيه قوله بان القرائن قد تنفك عن الخبر اه ان الخبر بقدوم زيد عند
تسارع قومه يفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيده لكن تسارع قومه لا يلزمه الخبر المذكور بل ينفك عنه
بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ما هو شأنه فهو صادق
اقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا ينفك عنه اصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا قوله وليس كذلك
يعني ليس الامر كما قال الموجه اذ المراد بالقرينة ههنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما
يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدالة
لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الفاضل المحشي اي ليس هذا التوجيه صحيحا في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر
وقرينته لا تلزمه بل تنفك عنه في بعض المواد او في بعض الاشخاص او في بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا
معدودا من اسباب العلم اقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند المحققين ومنشأ حصول العلم حقيقة
الاجتماع فهو باجتماع يخلق الله العلم عقيبه ورب اجتماع لا يخلقه الله فلا يكون افادته بالدليل او القرينة فلا معنى لقوله
فان دليل الخبر المتواتر وقرينته تنفك عنه وبما ذكرنا اندفع ما قيل بقي اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد اليقين

مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب وبهذا يتفاوت عدد المخبر
في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر
الصادق كان منشاء العلم ليس ملاحظة احوال المخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل القرائن
والاحوال فى الاجتماع بخلق الله العلم عقيبه في مقام ولا يخلقه ابدا في مقام آخر من غير تفاوت الحال في المقام
فيه قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلالة ان ضبط القرائن ليس مما يمكن ان يضبط اجمالا ولا
تفصيلا اما اجمالا فظ واما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف الدلائل فانها ليست
كذلك اقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالا بان يقال القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص الخبر المقرون بها يفيدها
اليقين بالنسبة اليه فقال ايضا ان المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدلائل العقلية فالمعنى المراد خبر
يكون سبب العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه من الدلائل والقرائن وخبر الرسول انما يفيد
العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله كما في العلم
بالنسبة الى الصانع ويكون سبب الخبر هو مجرد كونه خبر الرسول بخلاف القرائن فانها امور خارجة عن الخبر انتهى
اقول وجه التامل انه على هذا يدخل الخبر المقرون ايضا في الخبر الصادق اذ يصدق عليه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا
وجه دلالته هو كونه خبرا مقرونا فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله قوله لانه كذلك اه اي لان خبر اهل الاجماع
كالخبر المتواتر في كون كل منهما خبر قوم لا يجوز عند العقل تواطئهم على الكذب فلا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه خبر قوم
كذلك ثابت في المتواتر بالبداهة من غير نظر وفي خبر الاجماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عليه السلام لا تجتمع امتي
على الضلالة وقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله الآية وفيه
انه اذا كان خبر اهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالي فلا يصح جعله داخلا تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري
اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم ايضا بطريق المسامحة اي يوجب العلم الضروري وما في حكمه قوله وحاصل الجواب
الحصر مبني اه يعني خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فان المراد المتواتر وما في حكمه
وخبر الرسول وما في حكمه بناء على التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة انواع وفيه اشارة الى ان مقصود الشارح من ادخال
خبر الله والملك في خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في المتواتر بيان ان الحصر مبني على المسامحة بارادة ما في حكمهما سواء
بين كيفية الرجوع على ما قرره او على طريق آخر مثل ان يرجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فانه خبر الاجماع بعينه خبر الرسول علم
من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هو مفيدا بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين

يعلمون الاجماع وكيفية كذا قيل قوله ان قلت هذا الخ يعني قد سبق في وجه حصر اسباب العلم في الثلثة ان العقل نير
آلة غير المدرك حيث قال السبب ان كان من الخارج فهو الخبر والا فان كان آلة غير المدرك فهو الحواس والا اي وان لم
يكن آلة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على انه آلة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح
في ان المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها مغاير لها ضرورة ان قوة الشيء ليست عينه قوله قلت الخ حاصل الجواب
انا لا نم انه يفهم من التعريف ان العقل آلة للنفس فان المفهوم منه ان العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستعد
للادراكات ووصف الشيء لا يسمى آلة له اصلا اذ لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار آلة للاحراق بل انما يطلق الآلة
على الامر الذي هو مغائر للفاعل في الوجود وواسطة في وصول اثره الى المنفعل واما اطلاق الآلة على العلوم العالية كالمنطق
فان المنطق صفة للنفس والنفس مدركة بالعلوم بسبب المنطق مثلا مع انها من اوصاف النفس فلعل الاطلاق مجازي
لان النفس ليست فاعلة للعلوم النظرية فيكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها لكن بقي ان اطلاق
الآلة على العقل بمعنى القوة شائع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث الاهلية مرارا كثيرة وانه يكون ذكر
غير المدرك في وجه الحصر مستدركا اذ يكفي ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الخبر والا فان كان آلة فهو الحواس وان لم
يكن آلة فهو العقل فانظر من عبارة الشارح ان مقصوده نفي كونه غير المدرك وان النفي متوجه الى القيد وانما نفي
الغيرية عنه مسامحة باعتبار ان له دخلا تاما في الادراك فانه سلطان القوى المدركة فكانه المدرك ونظيره قولهم
القدرة صفة موثرة على وفق الارادة كذا افاده بعض الافاضل ولا يخلو عن تعسف قوله واما حمل الغير على المصطلح
فبعيد اي واما الجواب عن السوال المذكور بان المراد بالغير المذكور في وجه الحصر الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه
عن الآخر في الوجود والمعنى ان لم يكن آلة يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك ان نفي الغيرية
عن العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه قوة ووصفا للنفس لان وصف الشيء ليس مغائرا له بهذا المعنى كما انه ليس عينه
فبعيد عن الفهم لان المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوي اعني ما يكون مغايرا في المفهوم وعلى تقدير التسليم فهو غير
صحيح لان نفي الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة واما الصفات المحدثة فمغائرة لموصوفاتها لانه يمكن وجود
احدهما مع عدم الآخر بان يعدم الصفة ويبقى الموصوف على ما سيجيء بالتفصيل ان شاء الله تعالى والعقل مع النفس كذلك
قوله هذا هو النفس بعينها اذ هي التي يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعا واما العقل المغائر للنفس فلا يدرك به
الا الغائبات اذ ادراك المحسوسات بالحواس هذا لكن قوله يدرك به صريح في انه مغاير للنفس لان النفس مدرك لا مدرك به اللهم
الا ان يقال بالمغائرة الاعتبارية او يجعل الباء زائدة من قبيل كفى بالله وكيلا ولك ان تقرء قوله يدرك على صيغة المعلوم

ويكون

ويكون مسندا الى الغائبات ويحمل الادراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله به للتعدية فيكون المعنى جوهر ينكشف له الغائبات بالوا

اه واعلم ان الشارح ذكر في التلويح في بحث الاهلية ان العقل يطلق على القوة التي بها الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق

بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا

بالقياس اليه كحال ابصارنا بالاضافة الى الشمس كما ان باضافة نور الشمس يدرك المبصرات كذلك باضافة نوره يدرك

المعقولات فالاظهر ان يحمل التعريف المذكور تعريفا للعقل بهذا المعنى وانما ضعفه لانه بهذا

المعنى ليس مرادا ههنا لان الكلام في العقل الذي هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه

قوله والعرف واللغة على مغايرتهما اه يعني ان العرف واللغة يدلان على مغايرة العقل والنفس فلذلك

قال قيل اشارة الى ضعفه اقول هذا انما يتم لو كان القائل بهذا المعنى منكرا لاطلاق العقل على القوة

المذكورة اما لو كان قائلا بها ويكون مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس ايضا كما يطلق

على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل الحديث وقوله عم ان الله تعالى خلق العقل

في احسن صورة فقال له اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اكرم خلق بك اكرم وبك اهين وبك اعذب وبك

اثيب فالاولى ان يقال انما اورده الشارح بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا لانه بهذا المعنى ليس سببا للعلم

قوله عدم تقييده اه يعني عدم تقييد العلم بالضروري او الاستدلالي او نحوهما بان يقول يفيد العلم في الالهيات او في

معرفة الصانع مع اتيانه معرفا بلام الاستغراق اشارة الى العموم يعني انه سبب لجميع انواع العلوم فاندفع ما قال الفاضل

المحشي من ان عدم تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق

الذي يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثاني قوله وفيه رد للفرق المخالفين فتخصيص الشارح السمنية وبعض

الفلاسفة قاصر لان المخالفين فرق الاولى منهم المنكرون لافادته مطلقا والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات

والحسابيات والثالثة لافادته في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط والخامس لافادته في معرفة الله

فقط قوله هذا دليل لبعض الفلاسفة اه يعني ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف الكثرة في الالهيات

فهو دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليلا للسمنية اذ دعواهم عام

يشمل جميع النظريات من الالهيات والهندسيات وغيرها والدليل مختص بالالهيات اذ لا كثرة اختلاف فيهما فلو جعل

دليلا لهم لم يكن مثبتا لدعواهم قوله لا بهذه النسبة الا الممكن قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب انه

مسئلة من مسائل النظر الالهيات فافادة النظر للعلم بهذه النسبة لا تكون مناقضا لدعويهم اثبت كونه من الالهيات

بقوله لان هذا نسبة عدم المعلومية اه ليتحقق التناقض حاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الالهيات لانه
راجع الى ذات الله وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون النظر فيه بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لما كثر الاختلاف
وتناقض الآراء فيه لكن اللازم منتف فالملزوم مثله نظر في الالهيات فلو كان مفيدا للعلم به لكان النظر مفيدا للعلم
في الالهيات فيتناقض والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية في افادة النظر مما لا يرضى بسماعه الآذان الكريمة
قوله لكن يرد الا بعض يرد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من الظن والعلم واما اذا
اعترفوا بافادة الظن على ما نقل الامام من انه لا نزاع لاحد في افادة الظن وانما الخلاف في افادة اليقين فلا تناقض
لان لهم ان يقولوا ان نظرنا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم بها حتى يتناقض قوله يرد عليه
الا حاصله انا لا نم انه لو افاد شيئا لم يكن فاسدا لجواز ان يكون فاسدا في نفسه ومفيدا الالزام الخصم فانه معترف
بان النظر يفيد العلم فهذا ايضا نظر فيفيد العلم عنده بانه لا يفيد العلم والحجج الالزامية اعني المركبة من المقدمات المسلمة
عند الخصم شائع في الكتب والقول بعدم افادة الالزام لعدم صدقه في نفس الامر قول بلا دليل لا يعبأ به قوله هذا انما
ينفي العلم اه اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل اه وحاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم المدعى لانها على
تقدير تمامها انما تدل على امتناع العلم بان النظر يفيد العلم لانه ليس مفيدا في نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيدا
للعلم لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولا ان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك انه
انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيدا حاصلا لنا اصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه والمدعى
الثاني قوله لكن القائل بنفيها اه اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها ايضا
اذ المقصود الاستدلالي انما يترتب على العلم ولانه لا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به والمنكر ينكرهما معا اي يدعي كون
مفيدا
النظر غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة او بانتفاء العلم بها فاذا افادت الشبهة
المذكورة انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب انا لا نم ان مدعى المنكر نفي نفس الافادة بل نفي العلم بالافادة
وهو اعم من انعدام الافادة او بعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تم هذه الشبهة لزم تو ضيح الدعوى المنكر الا ان يقال على العلم دون
اي اثبات افادة النظر اه يعني ان المحل على تقدير المضاف والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر المخصوص العلم بافادة
ذلك النظر المخصوص له لان اثبات القضية الكلية القائلة اعني كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف
على افادة العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر اعني كونه مفيدا مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبات تلك الكلية
بالنظر المخصوص يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص بنفس افادة العلم وانه اثبات الشيء بنفسه قوله وقد يقال اه حاصله

مما سبق اثبات افادة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص ولا يخفى انه اثبات الشيء بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر
ان العلم به يستفاد من النظر لا بعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا لا على العلم
بافادته الا يرى انا نحصل كثيرا من النتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة للعلم واللذة على تقدير
اثبات تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيدا ولا خلل
في استفادة العلم بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه قوله وقد زيفه الشارح الخ وحاصل تزييفه
ان العلم بان النظر مفيد انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته
فيعود المحذور ولان النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم باللزوم والعلم بتحقق الملزوم ولذا اشترط
الشيخ في الانتاج التفطن بكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط لتحقق له العلم بكيفية افادته وما ذكره من انا نحصل
كثيرا من العلوم بانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم
بالافادة كيف ولو لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتائج قوله اي توقف الشيء على نفسه الخ
يعني ليس المراد من الدور معناه الحقيقي وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا
بل المراد لازمه اعني توقف الشيء على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض الفضلاء معنى
قوله وانه دور انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف
على العلم بافادتها والحال ان العلم بافادة هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية
لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان
يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي اقول فيه بحث لانا لا نسلم ان العلم
بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بجعل كبرى للصغرى السهلة
الحصول انما يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين وليس
موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لانا اذا اثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد
اثبتنا يعني حكمه بنفسه وذلك ليس بدور حقيقة فلذا حمل المحشي على المعنى المجازي قوله حاصله انا نثبت الكلية الخ
لا نم انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر اثبات الشيء بنفسه لان المثبت هو افادة النظر من حيث كونه نظرا
والمثبت هو افادته من حيث ذاته لانا نثبت القضية الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية القائلة بان
هذا النظر من حيث ذاته مفيد اذ المثبت لتلك الكلية هو النظر المخصوص من حيث ذاته من غير ان يكون معبرا

بعنوان النظر المخصوص حتى لو فرض انه ليس من افراد النظر كان ايضا مثبتا لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه
افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص
من حيث كونه نظرا الا ان اندراج هذا النظر تحتها هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته من حيث كونه
نظرا ولا خلل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب واما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية
من حيث اخذه بعنوان شخصية ضروريا وبعنوان كليته نظريا فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح
والمقصود منه دفع ما توهم من ان هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورية لدخولها في تلك الكلية فيكون نظرية ثابتة بافادة
نظر اخر لها ويتكلم فيه ايضا فاما ان يذهب او يعود فيلزم الدور او التسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية
ضرورية اذا اخذ موضوعها من حيث انه مع قطع النظر عن كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل
غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا اخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة
اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور في ذلك فان القضية تختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان فان
قولنا خالق العالم موجود نظري وقولنا واجب الوجود موجود بديهي **قوله** الاولى الخ يعني ان قوله باول التوجه يدل على
ان المراد ما لا يحتاج الى سبب اصلا وقوله من غير احتياج الى الفكر يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى النظر فاول
تفسير البداهة مناف لاخره فالاولى ان يقال ما لا يحتاج الى سبب اصلا اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج
الى سبب اصلا من الاسباب سوى التوجه وانما قال والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد بالفكر المعنى اللغوي فالمعنى من
غير احتياج الى ما يخطه امر اخر من فكر او احساس وحدس او تجربة قوله وجعله تفسيرا الاول لا يعجبني قوله
من غير احتياج الى التفكر تفسيرا وبيانا لاول التوجه فليس المراد باول التوجه انه لا يحتاج الى شيء اصلا كما يفهم من ظاهره
بل ان لا يحتاج الى الفكر والترتيب كما يدعيه تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضروري ما لا يكون لمباشرة الاسباب
مدخل في حصوله حيث فسر الاكتسابي المقابل له بما يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال
ان ما حصل من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلتين
باستعمال الحس قال بعض الافاضل فيه بحث لان ما حصل بالحدس والتجربة خارج عن القسم فان كل ذلك مما يتعلق
بما سوى العقل من الحس والتكرار اقول هذا غلط لما مر في وجه حصر الاسباب في الثلثة من ان الحدسيات والتجربيات
والبديهيات والنظريات مرجع الكل الى العقل فانه المفضي الى العلم اما بمجرد الالتفات او بانضمام حدس او تجربة او
ترتيب مقدمات فانه صريح في ان ما ثبت بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وانما قال لا يلائم تقرير الشارح لانه يلائم ما

من ان ما حصل بعد استعماله الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب بمعنى ان مباشرة الاسباب ليس مستقلا في حصوله كما لا يخفى قوله الظ من عبارة المص اه يعني ان الظ من مجموع عبارة المتن وتقرير الشارح حيث ذكر للص الضروري في مقابلة الاكتسابي وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ان الضروري ههنا في مقابلة الاكتساب المفسر بما ذكر ومعناه ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله وستعرفه قوله ويرد عليه الخ اي يرد على ما هو الظ ان المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقا له بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور لكونه كسبيا فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار قيل ان المراد ما لا يكون تحصيله مقدورا بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تمثيله لمباشرة الاسباب بصرف النظر في الاستدلاليات وتقليب الحدقة والاصغاء في الحسيات ولا يخفى انه تكلف مع انه يلزم ان يكون الضروري والكسبي قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه قوله وانه يلزم اه عطف على قوله ان المثال المذكور اي يرد على ما هو الظاهر يلزم على تقدير ان يكون الضروري ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من التجربيات والحدسيات متروك البيان مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه حصر الاسباب ضرورة انه ليس بضروري لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الجلبي من انا لا نسلم ان الحدسيات والتجربيات متروك البيان لدخولهما في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك ان استعمال الحس وتكرار المشاهدة له مدخل فيهما على ما بين في محله لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه تقسيم المص وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلا بمباشرة سبب من الاسباب فتامل اقول ويمكن ان يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة في الضروري لان حصولها وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطهما غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها على ما مر في وجه حصر الاسباب ولذا جعلوهما مما ثبت بالعقل وان كان للاستعانة بالحدس والتجربة مدخل فيها قوله فالاولى اه يعني الاولى ان المراد بالبداهة عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات والحدسيات والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالي والاكتسابي مترادفين وانما قال فالاولى اشارة الى ان ما ذكره الشارح ايضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه قوله كلمة ما عبارة اه يعني ان المراد الشيء الحاصل بقرينة ان الضروري من اقسام الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا ما يعم الحاصل وما من شانه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة العلم

الواجب فانه وان كان تصديقاً عليه نه علم من شانه الحصول وليس تحصيله مقدوراً للبشر على ما هو مذهب اهل
الحق من ان العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه بعد استعمال
اسباب العلم لان حقيقته ليس بحاصل بالفعل فمن قال ان النقص بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه يمتنع
العلم بحقيقة الواجب لعله ليس بشيء لان القائل بامتناع العلم بحقيقة الواجب الحكماء وبعض من المتأخرين والمعرفون بهل الكلام
جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس بحاصل
لا يجوز سيما على ما ليس من شانه ان يحصل انتهى اقول اعتبار الحصول في ماهية العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من انه الصورة
الحاصلة واما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب تميزاً او ينكشف به الخ فغير ظاهر لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة او
غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على من شانه الحصول مسامحة شائعة فيما بينهم فيجوز ان يكون التقييد
لدفع ذلك الايهام واما ان حقيقة الواجب ليس من شانه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه
كما صرح به في شرح المواقف قوله لكن يرد الخ يعني ان شارح المواقف عرف الضروري بما عرفه الشارح وادرج الحسيات
فيه وبين وجه الاندراج بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لحصل الجزم في
جميع المواد مع تخلفه في وجدان الصفراوي السكر مراً ورؤية الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد في
حصولها مع الاحساس من امور اخر يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور في بعض المواضع دون بعض
وتلك الامور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم تفاصيلها ولا زمان حصولها احصلت قبل الاحساس او مع الاحساس ولا كيفية
حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا ويشير لامر
اخر مدخل فيها والقول بانه يجوز ههنا ان يكون امور يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها مفصلة خلاف الصريح العقل
والاحتمال ان يكون البديهيات الاولية ايضاً موقوفة على امور لا نعلمها وفيما قررنا لك اشارة الى دفع شبهة
اوردت في هذا المقام تركناها صوناً عن اطالة المرام قوله وجوابه ان الشارح الا حاصله ان مراد من ادرج الحسيات
في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة في حصوله والكسبي عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات في الضروري
لتوقفها على امور غير مقدورة كما مر ومن ادرج الحسيات في الكسبي عرفه بما يكون للقدرة دخل في حصوله والضروري
بما لا يكون كذلك فتدخل الحسيات في الكسبي لحصولها بالاحساس المقدور فان قيل كون القدرة مستقلة
في حصول خلاف المذهب وان النظريات قد يتوقف على مبادي ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة في حصولها
لتوقفها على المبادي الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قلبه تعالى عادة

والضروري ليس كذلك وعن الثاني ان اللازم مما ذكر ان يكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة
لا ان يكون نفس العلم به غير مقدورة قوله وجه التناقض الخ حاصله انه جعل الضروري اولا مقابلا للكسبي
ثم جعله قسما من قسيمه اعني الحاصل بنظر العقل فيلزم كون قسيم الشيء قسما من قسيمه وهو يستلزم التناقض
اذ يستفاد من الاول ان الضروري ليس باكتسابي ومن الثاني انه اكتسابي وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتغاير بين القسيم
والقسم قوله وليت شعري الخ يعني ان دفع التناقض فرع تحققه وههنا لا يتحقق التناقض واجعل الضروري لمعنى واحد
وهو ما يقابل الاكتسابي لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضروري والاستدلالي
قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتعلق حصول العلم سواء كان ضروريا بديهيا او نظريا ويسبب من الاسباب وصاحب
البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى ما يحدثه الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره وصرفه اسبابه
والى ما يحدثه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة للمباشرة وغيرها المتحقق في الضروري
والاستدلالي على ما هو الظاهر من قوله واسبابه اي اسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيرها الى ثلثة اقسام ثم قسم الحاصل بالسبب
الخاص منها وهو نظر العقل اي توجهه وملاحظته الى الضروري والاستدلالي ولا شك انه لا يلزم من ذلك كون قسيم الشيء
قسما منه اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علما حاصلا بسبب المباشرة فيكون داخلا
في الكسبي ويكون الضروري قسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون على وجه المباشرة كما
في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير احواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة للعبد ويكون على
وجه المباشرة كما في النظريات والبديهيات التي سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل التي هي حاصلة
بالقصد والاختيار فما حصل منه بدون المباشرة يكون ضروريا وما حصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين
او لا هذا نهاية تحرير كلام المحشي قوله ولو سلم الخ اي ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون
بين المقسم والقيود التي حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز ان يكون نظر العقل الذي لاجل التقييد
المباشر به يحصل منه قسم اعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق في الوجدانيات وليس بسبب المباشرة والسبب
متحقق في الحسيات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم للضروري والاستدلالي في قوله
ثم الحاصل بنظر العقل ضروري يحصل باول التوجه الخ هو العلم الحاصل بالاعم اي بنظر العقل الاعم الشامل للسبب المباشر
وغيره فلا يكون العلم الضروري داخلا في الكسبي فلا يلزم التناقض اصلا وبما حررنا لك اندفع ما قيل انه يجوز ان يكون بين المقسم
والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم المراد بقولنا الحيوان اما ابيض او اسود الحيوان

ابيض وحيوان اسود لانه وان لم يجز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم وقيود
الاقسام بل متحقق الا ترى ان الابيض الذي هو قيد محصل لقسم الحيوان اعم من وجه من الحيوان وهذا القدر
كاف كما لا يخفى **قوله** يمر يرد على التقسيم الثاني الخ يعني ان الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بلا
فكر لكن لا بسبب انه لو لم يحمل عليه يلزم التناقض بل لاجل انه لو حمل على ما يحصل باول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح
حصر ما حصل بنظر العقل في الضروري والاستدلالي لخروج الحدسيات والتجربيات ضرورة انهما حصلتا بنظر العقل وليستا
بداخلتين في الضروري لعدم حصولهما باول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا في الاستدلالي لعدم احتياجهما
الى نوع فكر فيحتاج في دفعه الى حمل قوله من غير احتياج الى تفكر بتفسيره الاول التوجه فيحصل للضروري معنى آخر وهو ما
حصل بدون فكر فالباعث على ما حمل الضروري على معنى آخر ليس لزوم التناقض عليه نص بل عدم استقامة الحصر
وانما لم يحمل التفكر في قوله من غير احتياج الى التفكر على المعنى اللغوي اي من غير احتياج الى سبب من اسباب المباشرة
فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة في الاستدلالي ولم يحصل للضروري معنى ثانيا لان تمثيله الضروري الحاصل
باول التوجه بقوله الكل اعظم من الجزء ابى عن ذلك لاحتياجه الى الالتفات للمقدور وتصور الطرفين المقدور
وبما حررنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بالحدسيات والتجربيات
وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلة في الضروري ولا شك ان الضروري باعتبار كونه مقدورا حاصلا
بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسيما للاكتسابي فيلزم ان يكون قسيم الشيء قسما منه فيحتاج
الى جواب الشارح لبعيد عن المقصود بمراحل اذ ليس المقصود ان الضروري بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات
والضروريات المقدورة بل مقصوده ان ما ذكره الشارح من ان في حمل الضروريات على المعنى الثاني
دفعا للتناقض ليس بصحيح لعدم التناقض في كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر واين هذا من ذاك واعلم ان مقصود
المحشي من قوله وليت شعري كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة البداية كما ينبغي لا يتخيل التناقض
الذي يفضي الى اعتبار المعنيين للضروري نعم فيه ايهام التناقض لكنه يرتفع بادنى تامل **قوله** فيحتاج
الى دفعه الخ يعني لو كان الالهام من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل حصر الاسباب العامة
في الثلثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع النقض بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض متعلق
بتفاصيلها وكان الحاكم في جميع ذلك العقل فلذا اندرجت في العقل وان كان باستعانة الحدس والتجربة والوجدان
والالهام لكنه ليس سببا لعامة الخلق فلا يكون داخلا في المقسم اذ المقسم الاسباب العامة لسائر الخلق فلا

احتياج في دفعه الى ما ذكر قال الشارح الا ان تسمية الصحة الا لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بفساد
الشيء ايضا والتخصيص يوهم كونها من اسبابها قوله وجوابه انه خلاف الظاهر لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد
والمرض قوله وفيه استدراك اه لانه يكفي ان يقال من اسباب المعرفة بالشيء قيل المعرفة يشتمل التصور والتصديق
والكلام ههنا في التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة الى هذا قوله وايهام خلاف المقصود لان الصحة يقال على
ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع ففي ارادة الثبوت منها بلا قرينة
ايهام خلاف المقصود قيل المراد بالشيء الحكم الذي هو ايقاع والانتزاع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد فسرها في
شرح المقاصد في بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة
الى ان المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المحشي بقوله وجوابه يرد عليه فان حمله على معنى المطابقة
خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم يكون المطابقة معتبرة في مفهومه وايهام خلاف
المقصود قوله كلمة كان ههنا غير مرضية لانه جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات
حيث حمل التجلي على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض حالا ومآلا فلا معنى لايراد كلمة كان المشعرة بالظن
قوله فتأمل وجه التأمل ان عبارة المتن لا يدل عليه صريحا والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشملها على ما يشعر به
قوله فيما سبق ولكن ينبغي ان يحمل التجلي اه حيث عمم التعريف اولا وخصصه ثانيا فان قيل حصر الاسباب في الثلثة قرينة
صريحة على ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالخبر المقرون والالهام وخبر الاحاد و
الرؤيا قلنا يجوز ان يكون الحصر للاسباب المفيدة للعلم بلا تخلف وهذا القدر كاف لايراد كلمة كان قوله
اشارة الى وجه التسمية انما ذكر هذا القيد في التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العالم مشتق من العلم بمعنى
العلامة غلب فيما يعلم به كالخاتم لما يختم به ثم سمي به ما سوى الله تعالى من الموجودات لانه يعلم به الصانع قوله وليس من
التعريف اي ليس جزء من التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك لانه حمل الغير على المعنى المصطلح
في بحث الصفات وصار التعريف جامعا ومانعا بدونه والمشهور انه جزء منه بناء على حمل الغيرية على المعنى اللغوي
واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظني ان المشهور اولى لان حمل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم
وعلى تقدير التسليم يرد ما سند اليه قوله من الموجودات لان غير المصطلح لا يطلق عندهم الا على الموجود قوله يقال
عالم الاجسام اشارة الى المراد اه يعني لما كان تعريف العالم بما ذكره موهما بخلاف المقصود من وجهين الاول لجواز اطلاق العالم
على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثاني اختصاص اطلاقه على المجموع حيث اورد صيغة الجمع وقال من الموجودات بيانا

او الله بقوله يقال عالم الاجسام فان ايتان الامثله من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات
في معنى قوله من الموجودات من اجناس الموجودات وفي اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى انه
اسم موضوع للقدر المشترك اي بين جميع الاجناس اعني كونه ماسوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع
بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا اجعل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص
بمواضع عديدة واذا كان موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد من
من الاجناس على كلها اطلاقا للكلي على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى كلها قوله
لانه اسم للكل الخ عطف على قوله اسم للقدر المشترك اي فيه اشارة الى انه ليس اسما للمجموع والا لما صح جمعه كما في قوله
تعالى رب العلمين في القول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة داعية اليه قال الشارح
في شرح الكشاف هو اسم الكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى كلامه فان
قيل عبارة المص صريح في ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع اجزائه حادث دون جزئياته فهي تفسير كلام المص
بما ذكر نوع حزازة قلنا لانم ذلك فان قول العالم بجميع اجزائه حادث قضية كلية معناه كل جنس يطلق عليه
مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث ففيه اشارة الى ان كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث اجزائه
التي يتركب منها في الخارج معنى تركبه منها في الخارج تركب جميع جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من الجدران
والسقف فهو ابلغ في الرد على الفلاسفة هذا وللفضلاء في توجيه عبارة المص وجوه تركناها مخافة الاطناب
ذكرتها اقرب الى الفهم الصواب قوله والمشهور ان الصور النوعية الا المقص من هذا دفع ما يتجه من انه كان على الشارح ان يقول
وصورها الكلية للنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصور الجسمية للعناصر قديمة بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية
طبيعة نوعية لا تتعدد الا بامور خارجة عنها من كونها فلكية او عنصرية نارية او هوائية غير قديمة بحسب توارد افرادها
الشخصية فلا يجوز خلو العنصر عن افرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية قديمة بجنسها بمعنى ان
الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة في ضمن العناصر بانواعها المقتضية للآثار المختلفة غير قديمة بحسب توارد تلك الانواع عليها
فلا يجوز خلوها عن انواعها بطريق الكون والفساد بان يخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية وبالعكس حتى يجوز ان
يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع
المشهور ان كان الصور النوعية قديمة بالجنس لكن يشكل عليه ببقاء الصور الاسطقسات اي العناصر الاربعة
فانها باعتبار تركب الجسم منها تسمى اسطقسات وباعتبار تحليلها اليها عناصر في امزجة المواليد الثلاثة اعني المعادن

والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صور العناصر باقية على حالها في امزجة المواليد ولذا ينفصل كل واحد منها بعد الافتراق بكرتها وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد افرادها الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قيام الصورة النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع بحسب توارد افرادها والا لم يكن المواليد قديمة بالنوع فلا معنى لكون الصور النوعية قديمة بالجنس وتجويز حدوث نوع النار نعم انه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد في الافراد الشخصية من كل نوع ثم ان الشارح ترك ذكر حبس الجنس وقال ان الكل مطلقا قديمة بالنوع ميلا الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال والمراد بالنوع النوع الاضافي اعني المندرج تحت الآخر فيصدق على الصور النوعية ويكون موافقا للمشهور قوله قيده بالاضافة الخ اي قيد القيام باضافته الى الغير او الممكن احترازا عن قيام الواجب لذاته فان معناه استغناؤه عن المحل لا ان يكون تحيزه بنفسه اذ لا تحيز للواجب قوله ثم لا يخفى الخ يعني ان تعريف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة العارضة لها بسبب التاليف فانه يصدق عليه انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر مع عدم صدق المعرف اعني قيام العين عليه اذ المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام بالذات المختصة به وبما حررناك اندفع ما قيل في دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة انما هي من اجتماع القسمين لان هذا الجواب انما يتم لو قرر عبارة المحشي بانه يصدق في الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عينا مع انه ليس بعين فيكون المقصود ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق المعرف لانه يختص بالعين وهو ليس بعين وح لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم كما لا يخفى وانما قال المشهور لان بعضهم ذهبوا الى انه عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة من غير ان يكون الهيئة مقومة فانها امر اعتباري غير موجود فكيف يكون جزء للموجود واجيب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون لعروض التحيز له واسطة في العروض والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذي هو العين ولا ينتقض تعريف قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه قوله ليس امرا غير الخ بل عين وجوده الا اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع وفسره السيد الشريف في شرح المواقف بعدم تمايزهما في الاشارة الحسية والشارح فسره بان يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضعه وقيامه بمعنى انه ليس وجوده امرا آخر غير وجوده فيه وقيامه على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر وجوده في الحيز امر آخر ولذا علل امتناع الانتقال بوجوده السيد السند بانه ليس لشيء اذ يقال وجد السواد في نفسه فقام

بالجسم وتخلل الفاء بينهما يصحح المغايرة بحسب الذات وايضا امكان ثبوت الشيء في نفسه مغايرة لامكان ثبوته لغيره
لانه كثيرا ما يتحقق الاول دون الثاني فان البياض يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكانان
متغايرين فكيف يتحد الممكنات اعني الثبوتين ويمكن الجواب بان عبارة الشارح محمولة على التسامح كالمشهور والمقصود اتحادهما
في الاشارة الحسية فتامل **قوله** بمعنى البعد المفروض اه يعني ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف
اعني الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا لان تالف
الجسم من ثلثة اجزاء انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتالف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل من ثلثة جواهر
من ثلثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق **قوله** ليتحقق تقاطع الابعاد اه اي
ليمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلثة فضلا عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة والمخروط
المستديرين وكلا في قوله ليتحقق الابعاد الثلثة **قوله** ورد بان التقاطع اه يعني ان اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية
لحصوله باربعة اثنان يتالفان في الطول ويقوم الجزء الثالث بجنب احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على
الذي قام بجنبه الثالث فيحصل العمق بان يتالف مثلا جزءا اب فيحصل الطول وقام بجنب ب مثلا ج فيحصل العرض
وقام د على ب فيحصل العمق فههنا ابعاد ثلثة احدها من ا ب والثاني من ب ج والثالث من د ب متقاطعة
على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينهما وبما ذكرنا ظهر لك اختلال عبارة المحشي فان قوله يقوم عليه رابع صفة
لقوله ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة والاوجه
وفوقه رابع اي فوق احدهما رابع كما في المواقف اللهم الا ان يقال نصفه لاحدهما بحذف الموصول اي الذي يقوم عليه رابع او يقال
ان احدهما لعدم تعيينه في حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الچلبي في حاشية المطول
ان الجملة كثيرا يادية في قولنا فلان كثيرا ياديه صفة لفلان اما بتقدير الموصول وبان علم الجنس في حكم النكرة ثم ان
تقاطع الابعاد على القوائم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كاف ههنا فلا يرد ما قيل انه اذا كان احد
الجواهر الملتقي لم يكن ضلع الزاوية خطا ومن الواجب ان يكون كذلك كذا افاده بعض الافاضل **قوله** وان كان لفظيا
راجعا اه المقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما في المواقف وهو ما قيل من ان
حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم اه ان لفظ الجسم يطلق على كذا او كذا
ولا شك انه نزاع لفظي يعني انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم في اصطلاح
موضوعا للمركب من جزئين وفي اصطلاح من ثلثة وفي اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لا مشاحة في الاصطلاح

وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع في معنى لفظ الجسم هل بانه يتحقق بمطلق التركيب او بالتركيب من ثلثة او من ثمانية
فالشارح نفى النزاع اللفظي بمعنى الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبته بمعنى انه نزاع في اطلاق اللفظ
بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما قوله اي مطابقا للواقع الخ اذ معنى الانقسام الفرضي هو فرض
شيء غير شيء بحسب التعقل كليا ومعنى الانقسام الوهمي فرض شيء غير شيء بحسب التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض ان الوهم
ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على احاطة ما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه
بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات للمحقق الطوسي وبعضهم لم يفرق
بينهما لكن اعادة كلمة لا في عبارة الشارح صريح في الفرق ووجه امتناع انقسام الوهمي انه لصغره لا يدركه الحس
ولا يقدر على استحضاره واما وجه امتناع انقسام العقلي فهو انه امر غير منقسم في نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام
لا يكون تصورا مطابقا لما في نفس الامر اذ التصور الانسان بوجه الحمارية فانه وان كان ممكنا اذ للعقل ان يتصور
المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله اي مطابقا للواقع والا فللعقل فرض
كل شيء يعني ان المراد بعدم انقسامه فرضا عدم القسمة الفرضية المطابقة لما في نفس الامر لا عدم مطلق تصور
العقل فيه شيئا غير شيء لانه غير ممتنع في شيء من الاشياء اذ للعقل فرض كل شيء وتصوره حتى عدم نفسه
وبما قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء انه لا خفاء في ان هذه الكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي
في كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بين في محله لان الفرض الممتنع في الجزئي الحقيقي بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى
التقدير المعتبر في تعريف المتصلة اعني ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع في شيء من الاشياء على ما حققوه
ولو حمل الفرض في عبارة الشارح على معنى التجويز العقلي لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابقة فانه تجويز انقسام ممتنع
كتجويز اشتراك الجزئي وان لم يكن تصورهما ممتنعين ولعل المحشي تركه لان الاول اسبق الى الفهم قوله وان امكن
دفعه اي وان امكن دفع منع حصر العين في الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بان المقصود بالتقسيم حصر العين الذي ثبت وجوده
والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهي خارجة عن المقسم قوله لا يقال احتمال جزء لا يدل الخ يعني لا نم ان المقصود حصر ما ثبت
وجوده اذ لو كان كذلك يبقى احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم اعني المجرد الا يدل الدليل على حدوثه وهذا ينافي غرض
المتكلم اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة الوجود وانما قلنا انه يبقى احتمال جزء
لا يدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ما سيجيء انما يدل على حدوث ما له كون في حيز والمجردات الاخير لها
فلا يدل على حدوثها وما قال الفاضل المحشي من ان هذا الاعتراض على هذا التقدير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول

مع الجواب اللذين ذكرهما الشارح فيما سيأتي بقوله وههنا ابحاث اه فليس بشيء لان الاعتراض الذي ذكره الشارح
منع صغرى الدليل على العالم اما اعراض او اجسام او جواهر بان لا نسلم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا والجواب
اثبات المقدمة الممنوعة بان المقصود حصر ما ثبت وجوده والمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذي ذكره المحشي بقوله
لا يقال الخ اعتراض على هذا الجواب بانا لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه ينافي غرض المص فهذا الاعتراض والجواب
متاخر عنه مرتبة كما يشهد به العبارة السليمة قال الفاضل الچلپي في تقرير هذا الاعتراض لا يقال لعل وجود الجوهر
المجرد غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزى مبرهن ثابت بالدلائل القطعية فيجوز ان يكون بعضه قديما فيستلزم ابطال
الدليل على حدوثه ولا خفاء في انه ينافي غرض المص انتهى فيجب ان احتمال وجود جزء كذلك ممتنع لان خلاصة
الدليل على ما سيجيء ان كل ما له كون في الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث ولا شك ان
وجود الجزء بدون الكون في الحيز ممتنع فيكون حادثا البتة فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه قوله وايضا
وجود جوهر مركب لا اعتراض على قول الشارح ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع اه بان مثل هذا المنع وارد على
قوله واما مركب من جزئين وهو الجسم بان يقال حصر المص المركب في الجسم ممنوع لجواز ان يكون المركب حاصلا من
جوهرين مجردين فلا يكون جسما فلم لم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم قوله لانا نقول الغرض بيان اه هذا جواب
عن الاعتراض الاول يعني ليس غرض المص من قوله والعالم بجميع اجزائه الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة
الوجود اذ المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من الاجزاء المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث المحتمل
من المجردات لا ينافي غرض المص قوله واحتمال المركب اه جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله ان التركيب من
المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه احد فلذا لم يلتفت اليه المص واورده بعبارة تفيد حصر المركب في الجسم
بخلاف المجردات فان كثيرا من الناس قائل بها فالتفت اليه وادى بعبارة التمثيل قوله اي مستقيم اه يعني ان تقييد الخط
بالمستقيم ليس للاصطلاح بل هو بيان للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على تقدير
تماسهما بجزئين او اكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان ما به المماسة من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما
لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما او غير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عندهم لان
وجود الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لا طرف ونهاية بالفعل
له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهايتها في الاشارة الحسية وان كان متناهيا في المقدار
بمعنى انه يمكن ان يفرض بقدر محدود فما قيل ان وجود الخط المستدير بالفعل لا ينافي الكرة الحقيقية ليس بشيء وانما

قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة ولا ينافي الكرة الحقيقية وانما قال عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير موجودا فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا التحقيق عبارة المحشي ولا يخفى انه لا فائدة في تقييد الخط بالفعل في قول الشارح اذ لكان فيها خط بالفعل لان وجود الخط المستقيم مطلقا لا ينافي الكرة الحقيقية اللهم الا ان يكون بيانا للواقع وايضا انما يتم لو كان قيد الاستواء في قوله على السطح الحقيقي مرادا ومحمولا على غفلة الشارح تعالى ما قال البعض الا في والظاهر من عبارته ان المراد ما يكون سطحا حقيقيا لا حسيا سواء كان مستويا او غير مستو مطلقا فيحصل الحاصل انه لو وضع الكرة الحقيقية في نفس الامر بحسب الحس على السطح الحقيقي لم يكن المماسة الا بجزء غير منقسم لانها لو كانت بجزئين لكان في الكرة الحقيقية خط بالفعل اما مستقيم ان وضع على السطح المستوي او غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم يكن الكرة لان وجود الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا فتدبر وتحفظ **قوله** يرد عليه ان العقل جازم اه يعني ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب التي يبتدأ بعد نقص العشرة من تلك المراتب وهو ما بعد العشرة فلفظ يبعد على صيغة المضارع المجهول من البعد بمعنى الاسقاط وخلاصة ان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة لشمولها مرتبة الاحاد ايضا مع ان كلا منهما غير متناهية وقيل في توجيهه ان جميع مراتب الاعداد واحدا اكثر كل منها من مرتبة بعد العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرات التي بعد العشرة من الاحاد ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المائة التي بعد العشرة من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة اللائقة بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من عشراتها وفي بعض النسخ بما بعد بلفظ الظرف المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من مرتبة التي بعد العشرة اعني احد عشرة الى ما لا يتناهى وكذا التعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانه مختص بالممكن مع كون كل منهما غير متناهية عندكم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون على معناها او بمعنى المتعلقات واجيب عن هذا الاعتراض بان المراد ان القلة والكثرة في الامور الموجودة لا يتصور بدون التناهي ومراتب الاعداد امور وهمية في الموجود من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم ايضا متناهية واما الاجزاء الممكنة فهي كالتوقف الى حد كما لا تقف الاعداد والمقدورات والمعلومات اليه **قوله** وهذا الوجه لان كل ممكن اه يعني ان كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى فلله تعالى ان يوجد جميعها كل مفترق واحد منها دفعة من ايجاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه بوجه ما مرة اخرى لزم ان تكون قدرته تعالى غير شاملة

كونه ممكنا فيكون موجودا داخلا تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا غير قابل
للافتراق مرة اخرى بل مفترقين هذا خلف وان لم يكن افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى اعنى وجود جزء غير منقسم
قوله وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح وهو ما سيجيء بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه
اذا كان الافتراق ممكنا الى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدورا لله تعالى فله ان يوجد كلها فثبت الجزء
قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات المتناهية من
القوة الى الفعل بان يكون في الوجود امور غير متناهية بالفعل فان ذلك يبطل ببرهان التطبيق بل المراد انه من شانه وقوته ان
ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي الى حد لا يمكن فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا
يكون كل مفترق واحد جزءا لا يتجزى ولا يلزم من امكان افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض انتهى والاولى ان يعلل
بطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع احتمال الجسم المتناهي المقدار على الامور الغير المتناهية
في الخارج لا ببرهان التطبيق لان الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع والترتيب حتى جوزوا وجود الحركات الغير المتناهية
على التعاقب والنفوس المفارقة عن الابدان لعدم الترتيب فاذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية المتحققة
في الجسم بالقوة ممكنا يكون جميعها ممكنة مقدورة فيجوز خروجها من القوة الى الفعل مجتمعة او متعاقبة على رأيهم
وح يكون كل مفترق واحد جزءا لا يتجزى ويتم الدليل عليهم الزاميا قوله ان قلت النقطة الخ حاصله انهم صرحوا
بان النقطة نهاية عارضة للخط اولا وبالذات فلا يوجد بدونه اذ الاعراض الاولية للشيء لا يوجد بدونه ولا خط بالفعل
في الكرة على ما مر فلا نقطة فيكون ما به التماس جزءا لا يتجزى قوله تلك القضية مهملة الخ يعني ان قولهم النقطة نهاية
الخط قضية مهملة في قوة الجزئية لا كلية فان نهاية احد سطحي المخروط المستدير اعني السطح المبتدي من القاعدة المنتهي
الى النقطة في جانب الراس في كلا امتداديه نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون نهاية
سطح الكرة نقطة بلا خط ايضا وما قيل من انه لا نقطة في الكرة كما لا خط فالمراد انه لا نقطة فيها بالفعل فيجوز ان يحصل
فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير ان يخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة
والمخروط شكل يحيط به سطحان احدهما قاعدة والاخر مبتدأ منه يضيق على التدريج ينتهي الى نقطة هي راسها فان كان مستديرا يسمى صنوبريا
ومستديرا ولا مضلعا قوله لانه في الآخرة الخ يعني ان اثبات الهيولى والصورة يؤدي الى نفي حشر الاجساد لان الحشر سواء
كان بجميع الاجزاء الاصلية المتفرقة او باعادتها بعد العدم انما يكون في دار الآخرة فينافيه استمرار الاولى وعدم زوالها
وهذا اولى مما قيل في بيانه ان هلاك البدن لا يكون بتفرق اجزائه لامتناع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية

والنوعية بدون الاخرى فلا يكون الجسم بجميعها بل بانتفاء الصور والاعراض الشخصية ولهذا المعدوم لا يعاد
لان هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادة المعدوم ودونه خرط القتاد قوله ادلة دوامها اه يعني ان الظاهر
المتبادر ان قوله المبنى عليها صفة لكثير من اصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من اصول الهندسة التي يبتني
عليها دوام حركة السموات لكن ادلة دوامها المتداولة في الكتب المتعارفة غير مبنى عليها ويمكن ان يتكلف بان قوله وكثير
من اصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبنى صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى يعني مثل اثبات الهيولى
والصورة التي يودي الى القدم وينبني عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبنى على ان يكون قابلا للحركة المستديرة
وذلك مبني على ان لا يكون المسافة مركبة من اجزاء لا يتجزى بل متصلا واحدا في نفسها على ما بين في محله قوله وقيل
لا اما لخروجها بكلمة ما اه يعني ان كلمة ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة انه قسم من اقسامه والصفات ليست
بممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فيكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث
في الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم ان يكون الصفات واجبة اذ لا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا
انها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها والمحال تعدد الواجب لذاته ولا يخفى انه تستر محض
قوله واما لانها عرض لا يعني قيل ان قوله ويحدث اه ليس من تمام التعريف بل هو حكم من احكام العرض غير شامل لجميع افراده
لان الصفات داخلة في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما لان معنى
القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التحيز بنفسه فاما ان لا يكون متحيزا كالصفات او متحيزا تبعا
كالاعراض فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساويا للقيام
بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد السند في شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا انه
ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه بطريق الايجاب وهذا ما ذهب اليه بعض
المتاخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لانها صفات مخلوق المقصود اذ اطلاقه شائع في الحادث فلا يرد ان
اطلاق العرض على صفات الله تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف ينبغي فيها قال الفاضل الجلبي في توجيهه ولما لان الصفات
اعراض محدثة في ذات الله تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى
لحمله على مذهب الكرامية قوله ذكر في شرح التجريد قال البعض الفاضل المذكور في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة كلها
الى الكثر موجود بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما
ذكره الشارح ههنا من ان ما عدا الاكوان من الاعراض لا يوجد في غير الاجسام بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه في غيرها وان كان

حكمنا فلا منافاة بينهما لان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الشارح في الوقوع قوله ولك ان
تستدل اه يعني لك ان تستدل على حدوث الاعراض بان العرض لا يبقى زمانين والا لكان البقاء معنى
قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لكن تركه الشارح ههنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعري غير
تام عند غيره لكن جلالتهما بوجه مقبول معا انه قد اشار اليه في بيان حدوث الحركة والسكون بقوله واما حدوثهما
من الاعراض وهي غير باقية قوله اذ القصد الى ايجاد الموجود اه يعني ان اثر المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما
لكان القصد الى ايجاده حال وجوده والقصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون القصد
مقارنا بعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعيا قوله واعترض اه حاصله ان اثر المختار انما يلزم ان يكون حادثا اذا كان
تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون مقارنا بعدم الاثر وهو ممنوع لجواز ان يكون تقدم القصد
الكامل على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم الايجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة
بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية كما يكون مقارنة الايجاد له بحسب الزمان وح لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد
عليه بالزمان وح القصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجودا بوجود قبل هذا الايجاد كما لا يلزم شيء من ذلك من تقدم
الايجاد عليه وانما قيدنا القصد بالكامل لان الشيء انما يكون مستلزما للمقصود وهو قصد الواجب تعالى وتقدس احترازا عن القصد
الناقص مثل قصدنا احدا منا فانه متقدم على ايجاد الوجود بالزمان ضرورة انه محتاج في حصول المقصود بعده الى مباشرة
الاسباب واستعمال الآلات وبالجملة ان قصدنا اذا كان كافيا في حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث
اثره واذا لم يكن كافيا فيتقدم عليه زمانا ايضا فيكون اثره حادثا قطعا قوله اي مستمر الوجود لا يطرأ عليه
العدم وانما فسر القديم به لان القديم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصودا بالاثبات لانه مفروض بل المقصود
بيان ان القدم ينافي العدم فالحاصل ان ما يطرأ عليه العدم لا يكون قديما اذ لو كان قديما فاما ان يكون واجبا
لذاته وهو ممتنع عدمه ومستند الى الواجب لذاته بطريق الايجاب والمستند الى الواجب القديم لا يطرأ عليه العدم والا
لزم تخلف المعلول عن العلة التامة قوله ان قلت يجوز ان يستند اه يعني ان طريان العدم على القديم انما يستلزم
تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستندا الى الموجب بلا واسطة وبواسطة شرطا قديمة
لكن لم لا يجوز ان يكون استناده اليه بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بان يكون وجود كل منها شرطا
لوجود ذلك المستند ومعدا لوجود الآخر غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فح يكون ذلك
المستند قديما لعدم مسبوقيته بالعدم عليه ضرورة تحققه في الازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق علته التامة اعني

من تلك الشروط ان يكون مستمر الجواز ان يطرء عليه العدم بان ينتفي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه تعالى
شرط الجزء لا يكون شرطا لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة وهو جائز فقوله ولا يلزم
قدمه بمعنى لا يلزم استمراره ولنمثل لك مثالا بان يكون سكون زيد صادرا عن الموجب القديم بتوسط الحركات
الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين الى غير النهاية في جانب الماضي بان يكون كل واحد من تلك الحركات
الجزئية شرطا لحصول سكون زيد في الزمان الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحققه في جميع الازمنة
الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية
ولا يكون مستمر الطريان العدم عليه بواسطة انتفاء شرطه اعني الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات التي
هي شروط وجوده بتعاقب حركة اخرى ليست من شروط وجوده والفاضل الجلبي حرر هذا الاعتراض بما حاصله انه يجوز
ان يكون ذلك الحادث الزماني مستندا الى القديم بتوسط استعدادات وشروط غير متناهية فلا يكون المستند
الى الموجب القديم قديما غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئا اذ القديم بهذا المعنى مفروض
والكلام في انه ينافي العدم ولذا فسر المحشي بالمستمر وفيه تسليم مدعى المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزماني
وقد اعترض عليه بقوله قلت يبطله برهان الايعني ان لا تناهي الامور المتحققة الوجود سواء كانت متعاقبة او مجتمعة
يبطله برهان التطبيق على ما سيجيء ان شاء الله تعالى فلا بد ان يكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب
بلا واسطة فيكون قديما مستمرا وحينئذ يكون كل ما هو مستند اليه بتوسطه ايضا قديما مستمرا غير ممكن الزوال ضرورة
امتناع تخلف المعلول عن علته التامة فثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر قوله نعم يرد ان يقال الا يعني
يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم بتوسط امر عدمي ثابت في الازل كعدم حادث مثلا وحينئذ يكون ذلك
المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز ان يطرء عليه العدم بزوال شرطه يعني ذلك العدم بان يوجد ذلك الحادث فيما
لا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفاؤه بسبب انتفاء شرطه لا انتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم اجاب عنه
بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمي لا يخلو اما ان يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة او بواسطة شرائط عدمية لا الى
نهاية او الى الممتنع بالذات وايا ما كان يمتنع زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث فظ واما على الثاني
فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود امور غير متناهية وهو باطل
ببرهان التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث لانا لا نسلم ان الامر العدمي يحتاج الى علة فان العدم غير محتاج الى السبب عند بعض
الاحتياج على ما ذهب اليه المليون الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما هو

الحكما لتم الجواب المذكور لكن بحث المحشي على ما ذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز ان يكون
تلك الشروط العدمية اعداما للاضافات الاعتبارية فيزوالها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية قوله لو قيل الخ
يعني لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون
لم يرد سوال الحدوث بانه خارج عن الحركة والسكون الذي يقول فان قيل الخ لانه يكون داخلا في السكون لان
معنى قوله والا اي وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فيجوز ان يكون مسبوقا اصلا بكون آخر كما في الحدوث
او لا يكون في حيز آخر بل في ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه انه يلزم ح عدم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف العرف
واللغة ولذا اخرجه الشارح عنهما قوله يرد عليه ان ما حدث الخ يعني يرد على ظاهر هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض
من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ما حدث في مكان واستقر فيه آنين وانتقل منه في الآن الثالث
الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزء من الحركة والسكون فان هذا الكون مع
الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون
الساكن بالذات في آن سكونه اعني الآن الثاني شارعا في الحركة وذلك مما لا يقول به احد وبما حررنا لك اندفع
ما قيل ان المقصود من قول الشارح ومعنى تميزهما الحركة كونان الخ ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد
ما ذكره فلا يرد ما اورده المحشي بقوله ويرد عليه الخ لان مقصود المحشي بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف
الظ بانه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكره الشارح فلذا حملهما عليه لانه يرد على تقدير حملهما على ذلك
واندفع ايضا ما قيل ان اشتراك الشيئين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات عن الآخر وان اراد بالامتياز
الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا تصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما
بالذات انه ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انهما لا يتمايزان بحسب الوجود الخارجي بان يكون يتحقق كل منهما في الخارج
ممتازا عن الآخر فانه يلزم ح ان يكون الشيء في الآن الثاني متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا يقول
به احد قوله والحق ان الحركة كونان اول الخ هذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا بكون آخر الخ
قوله وهذا ظ اي كون هذين التعريفين صحيحا ظ عند تجدد الاكوان بحسب الآنات على ما هو مذهب الشيخ الاشعري
من عدم بقاء الاعراض اذ ح يتحقق الكون الاول والثاني واما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال ايضا اذ لا معنى
لكون الكون اولا وثانيا لعدم تعدده اللهم الا ان يفرض تعددها بتنا الى الآنات ولانه يلزم اذا احدث في مكان
واستقر فيه آنين ان لا يكون في الآن الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانيا وانه لا

الى

الى مكان واستقر فيه آنين يلزم ان يكون كونه فى الآن الثالث حركة لكونه كونا اول فى المكان الثانى ولا يخفى
ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم بقائها يلزم ان
لا يكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين فى الوجود اللهم الا ان يقال يكفى فى وجود الكل
وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب قوله اذ قلت جوازه الخ يعنى ان ما ثبت قبل ان القدم ينافى طريان
العدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز ان لا يخرج من القوة الى الفعل فيجوز ان يوجد سكون
قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال فى نفسه فلا يلزم حدوثه قوله قلت جوازه الخ يعنى ان جواز الزوال وان لم
يستلزم طريان العدم لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينافى طريان العدم مطلقا اى
بالفعل وبالامكان لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر انه يمتنع عدمه مطلقا وان كان غيره المستند اليه
بطريق الايجاب بواسطة او بلا واسطة فلان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب او امكان تخلف المعلول عن علته
التامة فجواز زوال السكون يكون منافيا لقدمه فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثا وبه اى باستلزام
جواز الزوال سبق العدم ثبت المقصود اعنى اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم ولا يخفى عليك
ان هذا انما يتم فيما يكون منافاة القدم للعدم ذاتيا كما فى الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا فلا يمكن زواله اصلا
اما اذا كان المنافاة بالغير كما فى القديم المستند الى الموجب القديم فلانه يجوز ان يكون عدمه ممتنعا بالغير وممكنا بحسب الذات
نعم لو ثبت ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض
المتاخرين لتم لكنه لم يثبت قوله والاستدلال بان المجردات الخ تقريره ان وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشاركه البارى فى التجرد
لكن التالى بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظ واما بطلان التالى فلانه لو شاركه لامتاز عنه بقيد آخر فيلزم
التركيب فى ذاته تعالى المستلزم للامكان وهو مح وتقرير الجواب انا لا نسلم ان هذه المشاركة تستلزم التركيب لانه مشاركة
فى العارض السلبى اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة فى العوارض خصوصا فى السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون
حقيقة بسيطة ممتازة عما عداه بالذات مع شركته فى العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة فى امر ذاتى فلا نسلم ان
الامتياز ايضا ذاتى حتى يلزم التركيب لم لا يجوز ان يكون بتعين عدمى خارج عن حقيقته على ما ذهب اليه المتكلمون
ان تعيين الواجب امر عدمى كما بين فى محله قوله ومنها ما يقال لا دليل الخ تقريره ان المجردات لا دليل على
وجودها وكل ما لا دليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها اما الصغرى فبابطال الدلائل على وجودها
واما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة وتقرير الجواب انا لا نسلم الكبرى

فان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون
الشيء متحققا مع عدم الدليل عليه كالصانع مع عدم العالم قوله على انا الخ حاصله انا نريد بقولنا لا دليل على وجود
المجرد انه لا دليل في نفس الامر معناه لان عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر وان اريد انه لا دليل عندنا فمسلم
لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز ان يكون موجودا في نفس الامر فلا يكون المجرد مما لا دليل عليه يجب نفيه قوله وعدم
حصول الجبال الخ جواب سؤال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة
فاجاب بانه معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور وان كان العلم به استدلاليا قوله حدوث
سائر الاعراض يعني ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقي
الاعراض وهو ما لا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض
يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض
فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في الجميع قوله بحدوثها الخ اي اذا كان المراد
حدوث باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث البعض الاخر مما
لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا مدلولا فلا مصادرة وعندي انه لا حاجة الى تقدير
المضاف لان اللازم انما يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة او الدليل
دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل يكون دليلا على
حدوث الاعيان وحدوثها دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم ان يكون حدوث
الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل دليلا على حدوثها المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحادث قوله
يرد على المطلق الخ حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم
من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة انه لا وجود للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات اما اذا كانت الجزئيات غير
متناهية في جانب الماضي فلا لان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيثية اي من حيث تحققه في ضمنه
حكم ذلك الجزئي اعني البداية كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيجب ان يوخذ بهذا الاعتبار حكمها ايضا
اعني عدم البداية وحينئذ لا يلزم حدوثه لبقائه في الازمنة الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى
قوله ولا استحالة في اتصافه الخ جواب سؤال مقدر كانه قيل انه يلزم اتصاف الواحد بالمتقابلين اعني البداية
واللابداية وهو باطل وحاصل الدفع ان اتصاف المطلق بالمتقابلات جائز بحسب اختلاف الحيثيات والاعتبارات

فانّ الحیوان متصف بالضحک و اللاضحک باعتبار الحیثیات المختلفة من کونه ناطقا ولا ناطقا قوله و ایضا لو صح الخ نقض اجمالی وحاصله انه لو استلزم بدایة کل واحد من الجزئیات بدایة المطلق لاستلزم نهایة کل واحد من الجزئیات نهایة المطلق ولیس کذلک و الا لزم ان یوصف نعیم الجنان بالتناهی ضرورة ان کل جزئی یوجد منها متناه فیلزم ان یکون مطلق نعیم الجنان متناهیا مع انکم لا تقولون به بما حررنا ظهر ان ما قیل ان قیاس نعیم الجنان علی الحرکات قیاس مع الفارق لان الموجود بالفعل فی کل مرتبة منها متناه ومعنی عدم تناهیها انه لا ینتهی الی حد لا یوجد بعده مثلها بخلاف الحرکات فان الموجود منها بالفعل لو متعاقبة غیر متناه لیس بشیء لان هذا الفرق لا یفید فی دفع النقض المذکور کما لا یخفی قوله والاصوب الجواب الخ اجاب عن السؤال الثالث بان الجزئیات للموجود من الحرکة متناهیة بناء علی برهان التطبیق فانه جار فی الامور الموجودة مطلقا سواء کانت متعاقبة او مجتمعة مرتبة او غیر مرتبة کما سیجیء ان شاء الله تعالی واذا کان جمیع الجزئیات متناهیة ذا البدایة یکون المطلق کذلک فیلزم حدوثه قطعا قوله خصه بالذکر یعنی خص الجسم بالذکر لان الکلام المعترض فی المقصد دفع کلامه لا بیان ماهیة والا فماهیة الحیز ما یشغله الجسم والجوهر بخلاف المکان فانه ما یشغله الجسم فقط قوله ان قلت ان الصفة وکذا الخ منع للملازمة وحاصله ان لا نسلم انه لو کان جائز الوجود لکان من جملة العالم وانما یلزم ذلک لو کان مغایرا للواجب لکن لم لا یجوز ان یکون ذلک الجائز الذی یستند الیه الحوادث صفة للواجب تعالی او مجموع ذات الواجب وصفته فان کلا منهما جائز الوجود ضرورة احتیاج الصفة الی الذات وامکان الجزء یستلزم امکان الکل ولیسا من جملة العالم لعدم کونهما سوی الله تعالی اما الصفة فظاهر واما المجموع فلانه لیس الا الذات والصفة وکل منهما لیس غیر الذات فلا یکون المجموع ایضا غیرها ولانه لا مغایرة بین الکل والجزء قوله قلت هذا لا یضرنا الخ یعنی ثبوت الجائز الذی لا یکون مغایرا للواجب لا یضرنا لان فیه تسلیم المدعی اعنی ثبوت وجود الواجب تعالی وهو لازم سواء ینتهی سلسلة المحدثات الیه او الی الصفة او الی مجموعهما ضرورة ان تحقق الصفة وکذا المجموع بدون الذات محال قوله وکلامنا فی الجائز المباین الخ ای المقصود بالنفی فی قولنا اذ لو کان جائز الوجود الجائز المباین والمغایر للواجب ولا شک فی صحة الملازمة ح فقوله هذا لا یضرنا دفع مادة النقض وقوله وکلامنا الخ تحریر واثبات للملازمة الممنوعة فهذا من تتمة الجواب فمن قال انه جواب ثان لم یات بشیء لعدم استقلاله فی الجواب واجاب بعض الافاضل بان الاله کونهما مما یجوز وجوده لانهم لم یقولوا بامکان الصفات ای لم یمکن بحث عندهم انتهی اقول هذا الجواب لا یدفع مادة الشبهة لانها اذا لم تکن ممکنة فلا یخلو اما ان تکون واجبة لذاتها وهو محال

واجبة لا لذاتها ولا لغيرها على ما سيجيء من ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وح يرد انا لا نسلم انه اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلا بد من الالتجاء الى ما ذكره المحشي على ان هذا في الحقيقة قول بامكان الصفات كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر ايضا ركاكة ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود انه لو كان الذات جائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انها ما سوى الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى لانه يرد ح المنع المذكور بانا لا نسلم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات جائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوهم ان المقصود نفي كون الذات الجائز الوجود محدثا للعالم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك قوله لكن يرد عليه الخ يعني ان اريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوثه منعنا الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد به مطلق العالم منعنا الكبرى المدلول عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثا للعالم اي اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له اذ المفروض محدثيته لما ثبت حدوثه لا للجميع كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ويكون محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم عليه الشيء لنفسه واشار المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون مما ثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيصح كونه محدثا لذلك والقصر على انه منع الشرطية الاولى او الثانية تقصير فلا تكن من القاصرين والجواب بان هذا الدليل مبني على نفي المجردات ليس بتام لعدم تمامية نفي المجرد استحكام وكذا الجواب بان هذا المنع لا يضرنا لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاؤه الى الواجب لامتناع التسلسل فثبت الواجب لان مقصود المحشي ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوثه حتى لا يصلح لذلك وما ذكره المجيب استدلال بطريق الامكان ولا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه ولما بعض الفضلاء بان كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده وحدوثه لازم اما وجوده فلان علة الموجود لا يكون معدوما بالاتفاق واما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا انما يتم اذا اثبت ان كل ممكن حادث ودونه خرط القتاد قوله وحمل المحدث يعني ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثاني وحمل المحدث في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات فيصير حاصل الاستدلال ان المحدث بالذات اي ما يكون مخرجا من العدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان

من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات لشيء منه لاحتياجه الى العلة مما لا يساعده كلام الشارح لنا قوله ضرورة امتناع الا صريح في ان المراد هو انه لابد من استناد المحدثات الى محدث مطلقا سواء كان بالذات او بالغير لانه الضروري واما انه لابد من استنادها الى محدث مستغن عن الغير فلا لانه مبني على بطلان التسلسل ولانه لو كان المراد ذلك لكفى ان يقال لو كان جائز الوجود لم يصلح محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولانه يكون الاستدلال عائدا الى طريقة الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب الخ هذا تقرير كلام المحشي على ما سمعته من الاستاذين ويرد عليه ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بديهيا اذ يصير المعنى ان الموجد المستغني عن الغير هو الذات الواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل الچلپي يعني حمل المحدث في قوله والعالم بجميع اجزائه محدث على المحدث بالذات فيصير محصول الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائزا الوجود محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي فلم يصلح محدثا بالذات للعالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المباين للواجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا او قديما مما لا يساعده كلام الشارح وان جاز نظرا الى ظاهر عبارة المصنف حيث صرح هناك بان المراد بالمحدث المخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي على ما صرح به الشارح في بحث التكوين بقوله ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقوله الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فالتوجيه المذكور ليس بصحيح لانه مما لا يساعده كلام الشارح قوله والشيء لا يدل على نفسه يعني لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملته يصلح دليلا على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا على وجود المبدأ لكنه لا يصلح دليلا على وجود المبدأ اذ الشيء لا يكون دليلا على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولا للعالم اذ لا يكون ح اي حين عدم دلالته على نفسه من العالم فاذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ اله على ما تقتضيه الملازمة التي في قولنا لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لا يكون ح من العالم انه لا يكون حين كونه مبدأ ومدلولا من العالم الذي هو علامة ودليل واذا لم يكن من العالم لا يكون مبدأ وقد كان عين كونه مبدأ ومدلولا من العالم الذي هو علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون من العالم ان لا يكون منه فيتناقض فلا يكون

قوله وهي لا تكون اه اذ العلل لا تكون الا مجتمعة لان الكلام في العلل الموجودة وهي تجب اجتماعها
مع المعلول فيكون الدليل المذكور مختصا بالامور المجتمعة ايضا قوله وهذا البرهان اه اي برهان التطبيق يعم ابطال التسلسل
في جانبي العلل والمعلولات المجتمعة في الوجود اما مرتبة طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات او وضعا كما في الابعاد
او غير مرتبة كما في النفوس او المتعاقبة كالحركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء اشترطوا الاجتماع والترتيب
فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع قوله وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة اه اي برهان التطبيق يبطل
عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه ارسطو ومن تبعه حيث قالوا ان النفس الناطقة قديمة بالنوع اوردها
المتعاقبة ازلا وابدا حادثة بحدوث الابدان التي هي شروط فيضانها من المبداء القديم والمفارقة عن الابدان غير
متناهية لعدم تناهي الابدان التي فاضت عليها لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي هي لا تتناهي ولاستحالة
في عدم تناهيهما اما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات واما النفوس فلانها وان كانت باقية
بعد الافتراق عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود لكن ليس بينها ترتيب طبعي ولا وضعي وانما
قيد بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده ايضا لتناهي الابدان ضرورة تناهي الابعاد
قوله لانها مرتبة اه دليل لقوله وبه يبطل يعني ببرهان التطبيق عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة على تقدير
اشتراط الترتيب في جريانه ايضا كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مرتبة بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب اضافتها
الى الازمنة التي حدثت فيها الترتيب تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض
جملة مبتدأة مما حدثت في اليوم متسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتدأة مما حدثت في الامس كذلك ثم نطبق
بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد
والا فيلزم تناهيهما قوله وما ذكره بعض الافاضل اه يعني ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة بان هذا انما
يتم اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد فبحسب تطبيق الازمنة المترتبة يحصل التطبيق بينها
لكنها ليست كذلك اذ قد يحدث جملة من النفوس في زمان وجملة اخرى اقل من الاولى او اكثر في زمان آخر بحسب
تفاوت الابدان للحدوث بعد وقد يحدث احاد النفوس في ازمنة مترتبة ليتحقق الابدان فيها فلا يحصل
الانطباق في احاد النفوس بانطباق اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق اجزاء وهو غير لازم
في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي بالتناهي قل او كثر فيكفي في انطباق النفوس انطباق اجزاء الزمان المرتبة
وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس يوجد في زمان واحد

لان الابدان التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهيها متناهية لتناهي الابعاد التي تشغلها الابدان ففي انطباق اجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهي من النفوس بالمتناهي وهو كاف في جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل هذا الاشتراط لا يتم على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث الابدان لقوله عليه السلام خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض المليين وهم لا يقولون بعدم تناهيها قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص وعدم تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه الذي قرره المحشي لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب انتهى قول القائل بقدمها بالشخص افلاطون ومن تبعه ولا يقول بعدم تناهيها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهي افرادها المتعاقبة بتعاقب الابدان هو ارسطو ومن تبعه فليتم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيها لم ينقل عن احد من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم الا ان يكون مذهبا مرجوحا لا يعبأ به قوله اي في الجملة سواء كانت مجتمعة مرتبة او غير مرتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين واما عند الحكماء فلا يجري الا في الموجودات المجتمعة المرتبة فانها اذا كانت الاحاد موجودة في نفس الامر معا وكان بينها ترتب فاذا جعل الاول من احد الجملتين بازاء الاول من الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا ويتم التطبيق واذا لم يكن موجودا معا لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها في كل زمان الا واحد ففي كل زمان نفرض التطابق لا يمكن الا باعتبار فرض وجود الاحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير المرتبة اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني وهكذا الا اذا لوحظ كل واحد من الاولى واعتبر كل بازاء كل واحد من الاخرى لكن استحضار النفس لا نهاية له مفصلة محال فينقطع بانقطاع الاعتبار وتوضيح ذلك ان توهم التطبيق من الجملتين الممتدتين على الاستواء وبين اعداد الحصى فان في الاولى اذا طبق اول احدهما باول الاخر كان كافيا في وقوع اجزاء كل منهما بمقابلة اجزاء الاخرى بخلاف الحصى فانه لا بد في تطبيقها من اعتبار التفصيل واعترض عليه المتكلمون بانه لا يخلو اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلة وجعل كل جزء من احدهما بازاء جزء الاخرى او يكفي ملاحظة وقوع اجزاء احدهما بازاء اجزاء الاخرى على سبيل الاجمال فان كان الاول يلزم ان لا يجري في الامور المترتبة لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلة سواء كانت مجتمعة او لا وايضا التطبيق بهذا الوجه يعم المعدوم والموجود فلا وجه لتخصيص الموجودات وان كان الثاني فهو متحقق في الامور المتعاقبة ايضا اذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجملتين مجملا حكما اجماليا بانه اما ان يقع بازاء كل جزء من احدهما جزء من الاخرى

ولا يقع نعم الاول يلزم التساوي على التالي المتناهي قوله فيجري في الحركات الفلكية هذا على مذهب المتكلمين
فظاهر فانها اكوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الاخر واما على تحقيق مذهب الحكماء من ان الحركة القديمة
عندهم اعني الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى امر واحد عارض للافلاك مستمر من الازل الى الابد لا تعدد فيه
اصلا فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانه امر موهوم لا وجود له عندهم اصلا قوله فانه ينقطع بانقطاع
الوهم اه يعني ان التطبيق لا يجري في الامور الاعتبارية فانه لا بد في جريانه من تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر
ليحصل العقل منها جملتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهي ما لا يتناهي في نفس الامر وتساوي ما كان ناقصا
فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها لا في الخارج وهو ظ ولا في الذهن لان آحاد السلسلة الغير المتناهية لا تتحقق في الذهن
الا بملاحظتها مفصلا او بالملاحظة الاجمالية لا يكون الآحاد حاصلة فيها بل الموجود واحد وهو العلم الاجمالي
المتعلق بها والذهن لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا فينقطع ملاحظة الآحاد في حد فينقطع التطبيق
ولا يلزم تناهي ما لا يتناهي في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح في شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم تقابل
جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء
من هذه جزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية والموجودة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل على سبيل
الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة المجتمعة
اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن آحاد السلسلتين
لا بد ان يكون موجودة ليكون الجملتين موجودتين ويكون وقوع كل واحد منهما بازاء اخرى امر ممكن فيظهر من فرض وقوعه
الخلف تامل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام قوله ولو سلم عدم الانقطاع اه اي ولو سلم عدم انقطاع اعتبار
العقل على سبيل التعاقب بان يكون النفس قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناسخ فلا ضير لان
كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهيا دائما فالتطبيق لا يستلزم تناهي
ما لا يتناهي قوله ونظيره نعيم الجنان فان معنى لا تناهيها على ما مر عدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد فوقه
آخر مع ان الموجود منه يكون متناهيا دائما قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى اه حاصله ان مراتب الاعداد
الغير المتناهية ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والممتنع فعلى تقدير التطبيق
يلزم تناهي ما ليس بمتناه في الوجود العلمي له تعالى هذا خلف قوله فتامل نقل عنه وجه التامل ان علمه الشامل انما يشمل [illegible]
[illegible] لما ان قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يمتنع وجوده فان امكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة مم انتهى

قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح ان
يتعلق به فتامل قوله وتوضيحه اه اى توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات
المشار اليه بقوله وذلك اه ان التناهي واللاتناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج او في الذهن فالشيء بدون
الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه فالاعداد والمقدورات والمعلومات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهيا
والمتصف منها بالوجود ليس الا قدرا متناهيا اما في الذهن فلانه لا يقدر على عقلها ما لا يتناهى واما في الخارج فلان
كل ما هو موجود في الخارج متناه فعلى كل تقدير لا يجري التطبيق بينها العدم كونها غير متناهية حتى نفرض الجملتين ويلزم
تناهي ما لا يتناهى قال بعض الفضلاء كون التناهي واللاتناهي فرع الوجود محل تامل بل الظاهر عدمه وايضا ان الاعداد
من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى كلامه اقول الجواب عن الاول ان التناهي واللاتناهي ههنا ليس
بمعنى الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة اللذين لا يتصف بشيء منهما الواجب والوحدة والنقطة
وموضوع العدم والملكة يكون وجوديا في الجملة وعن الثاني ان هذا الجواب انما هو على طريقة المتكلمين والاعداد
عندهم من الامور الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينها لعدم
الوجود بناء على ما قالوا من انه لا شيء من المراتب جزء لما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة
يدل على ما قلنا كلام السيد السند في الموقف على ان المحقق الدواني صرح في حاشية التجريد بان الاعداد من الامور
الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها قوله وما يقال انها غير
متناهية اه جواب سوال مقدر كانه قيل اذا لم تكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بشيء من التقديرين فما
معنى عدم تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق اللاتناهي عليها مجاز باعتبار انها لو وجدت باسرها لكانت غير
متناهية قال بعض الفضلاء عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في المقدورات بل عدم الانتهاء
في صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل اقول انما يلزم الجهل لو كان المراد انها لا تنتهي بحسب تعلق العلم
الى حد وليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير ان يتوقف على
امر فتلك المعلومات لا تتصف بهذا الاعتبار بالتناهي واللاتناهي لكونهما فرع الوجود بل اتصافها بعدم التناهي
انما هو باعتبار انها لا تنتهي في الوجود الى حد معين وانها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية ومنه
انه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقا بمعلومات غير متناهية امكن جريان التطبيق
فيها باعتبار الوجود العلمي فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بانه يجوز تعلق العلم بها على سبيل الاجمال ويكون

بالفعل على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع فيكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة واعلم ان ماله المعترض من ان عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على اطلاقه غير صحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجددها على ما هو رأي الاصحاب وكالشك ان الجزئيات المتجددة لا ينتهي الى حد اذ نعيم الجنان كذلك اذا لها فعدم التناهي في صورة العلم والمعلومات المعينين اي بالفعل بمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه حد ويحيط بما لا يتناهى كمراتب الاعداد ونعيم الجنان قوله فيه اشارة اه يعني في عناية الوحدة في وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك يتوهم من ظاهر عبارة المص وهو ان الله علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن فانها لا تكون الا نظرية وبما حررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية له تعالى ايضا من الحي العليم السميع القادر لان هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه قوله وحاصل الدفع ان المراد اه يعني حاصل الدفع ان الضروري هو ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي في ذاته الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة في صفته اعني وجوب الوجود لا في ذاته لانه هو جزئي حقيقي هذا تقرير ظاهر عبارة المحشي وانت خبير بان دفع التوهم بالعناية المذكورة انفا انما يتم اذا كان المراد بلفظة الله في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئي الحقيقي واما اذا كان المراد به واجب الوجود مطلقا على ما بينه الشارح فيكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لا بارادة الوحدة صفة الواجب او يقال ح ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدانيته محتاج الى الدليل فالاوجه ان يقال فيه اشارة الى ان التوحيد هو عدم اعتقاد الشركة في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من ان التوحيد عبارة عن عدم اعتقاد الشريك في الالوهية وخواصها واراد بالالوهية وجوب الوجوب بخواصها الامور المتفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام مدبرا للعالم مستحقا للعبادة قوله وهذا التوهم مع دفعه اه قيل هذا على تقدير ان يكون هو للشأن والله مبتدأ وواحد خبره فح يرد ان الله علم الجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري فلا فائدة للحكم ويدفع بان المراد وحدته في صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره لا في ذاته ردا على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك معبوداتهم له تعالى

اى الامور المذكورة واما اذا كان ضميرهو مبتداء راجعا الى الذى يسألتمونى والله خبره واحد بدلا منه او خبرا بعد
على ما فى الكشاف عن ابن عباس رضى الله عنهما قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذى تدعونا اليه فنزلت
يعنى الذى يسألتمونى عن صفته هو الله احد فلا يتاتى التوهم للمذكور كما لا يخفى قوله فلا يرد احتمال ان يكون
الا يعنى اذا كان المراد بالالهين الصانعين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بان معنى الاله واجب
الوجود على ما مر ولا يلزم من امكان الواجبين امكان التمانع بينهما انما يلزم لوكان صانعين قادرين على الكمال
لكن لا يجوز ان يكون احدهما قادرا كاملا والاخر بخلافه بان يكون معطلا او موجبا او ناقصا وح لا يمكن التمانع
بينهما اما على تقدير كون احدهما معطلا او ناقصا فظ واما على تقدير كونه موجبا فلانه يجوز ان يكون الآثار الصادرة
عنه بطريق الايجاب هى الآثار الصادرة على الآخر بتوسط القدرة فان قيل يجوز استناد النقيضين من الوقتين الى القادر
ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يكون الا احدهما قلت يجوز بتوسط شروط حادثة فيجوز ان يكون اختيار الواجب المختار
شرطا للايجاد بالاقتضاء فكل ما يختاره المختار يكون مقتضى الذات الموجب بالايجاب قوله فقوله فى تقرير المدعى الخ اى اذا
كان المراد بالالهين فى الدليل الصانعين القادرين على الكمال فقوله لا يمكن الخ محل تامل لانه يدل على ان
المدعى نفى تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل على نفى تعدد الصانع القادر على الكمال الذى هو اخص
من الواجب مطلقا قوله الا ان يقال الخ اى الا ان يخص المدعى ايضا ويقال ان المراد بقوله ولا يمكن ان يصدق
الا الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فيكون الدليل مطابقا للمدعى قوله او يقال الخ اى ولا يخصص
المدعى بل يترك على حاله ويبين استلزام الدليل ان التعطل والايجاب ونقصان القدرة نقصان يجب تنزيه الواجب
عنها فلا يكون الموجب والمعطل وناقص القدرة واجبا فالواجب لا يكون الا صانعا قادرا على الكمال فلو امكن واجبان
لامكن صانعان قادران على الكمال فامكن التمانع بينهما قوله لكن يرد هذا الخ اى لكن يرد على هذا البيان انه لو كان
الايجاب نقصا فلم قلتم بان صفاته تعالى قديمة صادرة عنه بطريق الايجاب فقيل ذاته تعالى ليست فاعلة
لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها او مختارا اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته
ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل ولا يخفى انه ليس بشئ لانه اذا لم يكن مستندا الى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود
لا يخلو من ان يكون وجوده من ذاته او من غيره فاذا انتفى الثانى تعين الاول فيلزم الوجوب ولذا قال فى شرح
المقاصد استناد الصفات عند من يثبتها ليس الا بطريق الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغى
ان يخص بما عدا الصفات وسيجئ فى مباحث الصفات كلام لا يليق بهذا المقام قوله والفرق بين الا يعنى ان ايجاب

فى ايجاب الصفات وبين ايجاب ما عداها بان الاول كمال والثانى نقص مشكل قيل الفرق واضح لان صفات
الواجب كمالات له لان الخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا شك ان ايجاب الكمالات لا يكون نقصا بخلاف ايجاب
غير الكمالات اقول افاضة الوجود على الممكنات خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب والقول بان كمال السلطنة يقتضى
ان يكون الواجب قبل كل شئ وبعده مما لا يعتد به فى المقامات العقلية على ان الخلو عن الصفات نقص فى ذاته
ممنوع لا بد له من دليل قوله قوله ههنا بحثان الاول النقض اى فى هذا الدليل بحثان الاول النقض
الاجمالى بان يقال هذا الدليل بجميع مقدماته غير صحيح لانه جار فى هذه المادة مع تخلف المدلول عنه اولانه يستلزم
المحال اعنى عدم وجود الواجب المختار بان يقال لو امكن للواجب المختار ان يتعلق ارادته باعدام ما صدر عن ذاته
بطريق الايجاب اعنى صفاته تعالى لكونه امرا ممكنا فى نفسه فكل ممكن مقدور لله تعالى فلا يخلو اما ان يحصل
كل من مقتضى الذات اعنى وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة اعنى عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وانه محال او لا يحصل
احد منهما فلا يخلو اما ان لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافى للالوهية او لا يحصل مقتضى الذات
فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو باطل اجاب بعض الفضلاء بانا نختار انه لا يحصل مقتضى الارادة فقولكم
يلزم العجز قلنا لا نسلم لزوم العجز المنافى للالوهية لان ذلك العجز والانسداد جاء من قبل ذاته والعجز الذى من قبل الذات
لا ينافى الالوهية بل المنافى لها العجز الذى يكون لسد الغير طريق القدرة عليه قوله والثانى الحل اى البحث الثانى النقض التفصيلى
اعنى منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعنى لا نم انه لو حصل مراد احدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر لما ان عدم
القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة اذ هى تتعلق بالممكنات الصرفة الا يرى انه تعالى
لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلا تحيل حصول عدمه
ممتنعا فعدم قدرة الآخر عليه لا يكون عجزا اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن الذاتى بناء على
سد الغير طريق القدرة عليه عجز مناف للالهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتى بواسطة
وجود العلة التامة هو ليس الا لعجز لتحجير الغير اياه انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا ان لا يكون الواجب قادرا على
اعدام المعلول مع وجود علته التامة دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف مقرر القوم فى
تامل قوله والجواب هذا جواب بتخصيص الدليل بحيث لا يجرى فى مادة النقض ولا يرد عليه المنع يعنى انا نفرض تعلق ارادة الالهين
معا ونقول المراد انه لو امكن الالهان لامكن التمانع بان يريد احدهما حركة زيد فى زمان وارادة الآخر سكونه ولا شك انه لا يجرى
فى صورة النقض لان ما يقتضيه الذات مقدم على ما تقتضيه بتوسط الارادة قوله ولا يتم الحل المذكور ايضا لان كلا ولحل من تعلق الارادتين

يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم احدهما على الآخر قوله اى لا تدافع اه يعنى ان المراد بالتضاد هو المعنى اللغوى وهو المنافات مطلقا دون المعنى الاصطلاحى لما سيجىء وان الكلام على حذف المضاف اعنى لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل منهما يمكن فى نفسه قوله ولم يرد بالتضاد اه يعنى لم يرد بالتضاد كون الامرين الموجودين بحيث لا يجتمعان فى محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الآخر لان حصول الضدين فى محلين جائز فعلى تقدير تحقق التضاد بين تعليقهما لا خلل فى صحة الدليل لتغاير متعلقيهما ضرورة كون متعلق احدهما السكون ومتعلق الآخر الحركة فيجوز حصول ذينك التعلقين ويتم الدليل بلا حاجة الى نفى التضاد بينهما قوله وايضا المانع الا اى وايضا يرد على تقدير ارادة المعنى الاصطلاحى المانع من الاجتماع فى محل واحد لا ينحصر فى التضاد فان كل واحد من التضايف والعدم والملكة والايجاب والسلب ايضا مانع من الاجتماع فنفى التضاد بين تعلقى الارادتين لا يكفى فى جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد بالنفى لان التعلقين موجودان فلو ثبت بينهما تنافى لكانا متضادين وفيه انه لو كان التنافى بين التعلقين التضاد لكان المثبت بين المرادين اعنى الحركة والسكون بالذات ايضا وليس كذلك كما لا يخفى قوله اى دليلهما اه يعنى ليس المراد بالامارة الدليل الظنى حتى يرد بان الظنى لا يفيد فى المطالب اليقينية خصوصا فى اثبات التوحيد قوله اذ يلزمه اى يلزمه العجز الاحتياج الى الغير فى تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان فى الوجود او فى الايجاد او فى شىء آخر نقص يستحيل على ذات الواجب فان الاجماع منعقد على ان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان واذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات واجب الوجود لا يكون العاجز واجبا بل يكون حادثا وممكنا وبما قرره المحشى اندفع ما قيل من ان اللازم الاحتياج فى الايجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم له الاحتياج فى الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع واما لان الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب يحتاج فى ايجاده الى امكان المعلول تامل ولا يخفى عليك ان قول الشارح هو من امارات الحدوث اه يدل على ان المدعى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه اذ الزم العجز ثبت امتناع وجود الصانعين القادرين على الكمال فتفكر قوله ولو امكن الهان بقوله اى صانعان قادران على الكمال ليس يمتنع قوله ان قلت اه حاصله انا لا نم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه والا لزم ان يقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون بان الله تعالى اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لا يحصل قوله قلت العجز اه حاصله ان المعتزلة لم يقولوا بعجزه تعالى لان الارادة عندهم قسمان ارادة قسر لا يجوز التخلف عنها وارادة التفويض

يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وايمان الكافر هي التفويضية دون القسرية فلا اشكال قوله وهو لا
يستلزم انتفاء المصنوع الخ يعني ان امكان التمانع لكونه محالا انما يستلزم ان يكون التعدد المستلزم له محالا لان
لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد بارادة احدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم الوقوع
فعلى هذا التقدير ضمير قوله يستلزم الخ راجع الى امكان التمانع ويحتمل ان يكون راجعا الى عدم تعدد الصانع فالمعنى
ان امكان التمانع انما يستلزم عدم الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو ان لا يكون واحد
منهما صانعا بمعنى السلب الكلي الذي يستلزمه وقوع التمانع ومآل الجواب على كلا التقديرين واحد وهو منع الملازمة
كما لا يخفى تامل فانه دقيق قوله وهذا الجواب مبني الخ يعني ان الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكون
بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت انا لا نسلم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان التمانع
لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه قوله بمعنى قوله الخ اي اذا عرفت ان هذا الجواب
مبني على الظاهر فاعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لا يبنى على الظاهر المتبادر بل يفصل ويقال ان اردتم بلزوم عدم التكون
بالفعل فيمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه وان
اردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن لا نسلم بطلان
اللازم بل لا بد له من دليل قوله فتدبر فيما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر لك انه ليس لزيد دفع ما قيل انه ما سبق
على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه في العلاوة قوله لو تعدد الآلهة لم يتكون السماء والارض اي
لم يتكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر قوله واما الثالث الخ لان مقتضى القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان
الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون لبعض الممكنات خصوصية
بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح قوله يرد عليه ان الترديد الخ يعني ان الترديد المذكور في قوله لانهما بمجموع الخ اما
تقدير التمانع المفروض بان يكون تحرير الدليل هكذا لو امكن الهان لم يتكون السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما
في ايجادهما بان يريد كل واحد من الالهين ايجادهما على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع تكونهما اما بمجموع
القدرتين فيلزم نقص قدرتيهما لان ارادتهما قد تعلقت بايجادهما على سبيل الاستقلال والقدرة لم تف به او بكل منهما
فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح يرد عليه منع الملازمة بانا لا نسلم انه لو تعدد الآلهة لم يتكون السماء والارض
لان وجود الالهين لا يستلزم وقوع التمانع في الايجاد عقلا حتى يلزم المحال بل امكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز ان يتكونا
قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما او بتفويض احدهما الى الاخر وانما قال عقلا لان تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم

ووقوع التمانع في الحكم عادة على ما في الشرح قوله اما على الاطلاق اه يعني ان الترديد المذكور اما ان يكون على الاطلاق
بدون اعتبار التمانع على ما هو الظ القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فنختار الشق الاول وهو ان تكونهما
واقع بمجموع القدرتين وقولكم انه ينافي كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه بمجموع القدرتين بحيث
يتعلق الارادة على هذا الوجه اي بان يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وهذا لا ينافي كمال القدرة في نفسها
وانما المنافي له ان يتعلق الارادة بوجود المقدور بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا بمجموعهما فانه
يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة انما يكون على وفق الارادة قوله كما في افعال العباد عند الاستاد
فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وان قدرة الله وان كانت كاملة
كافية في حصولها الا ان ارادته تعالى تعلقت بان يكون لقدرة العبد ايضا مدخل فيها قوله وكذا
يمكن اختيار الثالث وهو ان يكون التكون باحدهما ولا نم انه يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح ارادة
احدهما الوجود بتوسط قدرة الاخر او تفويض احدهما بارادته تكوين جميع الامور الى الاخر وكذا يجوز ان يكون
كل منهما مستقلا في الايجاد لكن اراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد الاخر وجوده ولا عدمه ولا استحالة في
ذلك قوله والتحقيق في هذا الخ اي التحقيق في ان الآية حجة قطعية او اقناعية انه ان حمل الآية على نفي تعدد الصانع
مطلقا سواء كان موثرا بالفعل اولا فهي اقناعية لا تفيد القطع فانه سواء اريد بالفساد الخروج عن هذا النظام
او عدم التكون يرد منع الملازمة ان اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على ما بينه الشارح لكن الظاهر من
منطوق الآية نفي تعدد الصانع الموثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله الآية فانه ليس المراد
بالظرفية المعنى الحقيقي اعني التمكن لان الاله منزه عن التمكن فيكون المراد التصرف والتاثير فيهما والمعنى انه لو كان الموثر فيهما
آلهة لفسدتا اي لم تتكونا فالحق ان الملازمة قطعية والآية حجة قطعية اذ تاثير الالهين في تكونهما على سبيل التوارد
بان يوجد بكل منهما على حدة محال لامتناع التوارد فتاثيرهما في تكونهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون تكونهما بمجموع قدرتيهما
او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون الموثر في بعض منهما اله وفي بعض اخر اله اخر فنقول لو امكن الهان
موثران فيهما على سبيل التوزيع والاجتماع لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن
امكان التمانع مح لاستلزامه الخ فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض
وعدم وجوده اذ كان التاثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علة الكل المستلزم لانعدام علته او
انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فعلى تقدير تعدد الموثر في العالم يلزم ان يفسد العالم

بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم لان لا يكون احدهما صانعا
المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع وبعضا على تقدير التوزيع فمعنى قوله فيلزم انعدام الكل
اه انه على تقدير ان يكون التأثير على سبيل الاجتماع والتوزيع يلزم عدم وجود الكل اما البعض عند عدم كون احدهما
صانعا الذي يستلزمه امكان التمانع الذي يستلزمه تعدد الصانع وبما حررنا لك ظهر ان ما قاله
المحشي المدقق فيه انه يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وان اريد انه يلزم انعدام
الكل او البعض بالامكان فانتفاء اللازم حينئذ ليس بشيء منشأه قلة التدبر فان عدم كون احدهما صانعا لازم
لامكان التمانع الذي هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الچلپي رحمه الله تبع قول المحشي فوقع فيما وقع واعلم انه يمكن
حمل قوله لا يقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه ح لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتامل هذا نهاية ما تيسر لي
من تحرير الكلام وتقرير المرام بعون الله الملك العلام قوله ويمكن ان يوجه الملازمة اه اي يمكن توجيه الملازمة
في الاية بحيث يفيد نفي تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل او لا وهو ان يقال المراد بالفساد
عدم التكون بالفعل والمعنى لو امكن تعدد الاله الذي من شأنه التأثير والايجاد لم يكن العالم ممكنا فضلا عن ان يكون موجودا
لان وجوده فرع امكان لكونه حادثا والا اي وان كان العالم ممكنا حين تعدد الواجب لامكن التمانع بينهما ضرورة
كون كل منهما قادرا تاما وتحقق مصحح مقدوريتهما اعني امكان المصنوع لكن امكان التمانع محال لاستلزامه العجز على ما مر
فلا يكون العالم ممكنا لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين اعني التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا كان التعدد
مفروضا يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء ممكنا حتى لا يلزم امكان التمانع الذي هو محال وبما حررنا اندفع ما قيل ان عدم
امكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا لان عدم كون العالم واجبا معلوم بطلانه
مما سبق من كونه بجميع اجزائه حادثا اذ الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك انه يمكن حمل ما نقل المحشي من شرح المقاصد
على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم تتكون السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون الترديد على تقدير التمانع الفرضي
هذا ظ عند التامل قوله لو اريد باللازم اه نقل عنه لتقرير الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع بان يريد
كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجب المصنوع مع وجود علته التامة وهي ارادة كل منهما
لامتناع ان يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفساد في الاية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى كلامه قوله
لامتناع اه دليل لقوله فامكن ان لا يوجب المصنوع ووجه البعد ان ارادة عدم التكون من الفساد خلاف الظاهر وفيه تقييد
بالامكان ثم تقييده بمع وجود علته التامة قوله لتم الامر يعني لتم امر الدليل هو كونه حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعا

اما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة
التامة واما انتفاء اللازم فلما تقرر من ان عدم المعلول مع وجود علته التامة ممتنع والا لم يكن العلة التامة
تامة قوله فيلزم اه اذ كان كلمة لولا تفيد الدلالة على ان انتفاء الثانى لانتفاء الاول فى الزمان الماضى يلزم ان يكون كلا
الانتفائين الماضيين اعنى انتفاء التعدد وانتفاء الفساد امرين مشهورين معلومين للسامع لكن قصد بادخال لو
عليها تعليل الثانى بالاول كما ان قولك لو جئتنى لاكرمتك يدل على ان كلا الامرين معلوم الانتفاء عند السامع
لكن انتفاء الثانى لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الاول بحسب جميع
الازمنة الماضية والحالية والاستقبالية بدليل تحقق الانتفاء الثانى المقرر عند السامع والاية لا تفيده فلا يكون
استدلالا قوله ولو سلم الدلالة اه يعنى ولو سلم دلالة الاية على انتفاء التعدد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء الفساد فيه
لتم المقصود اعنى اثبات وحدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء الفساد فى الماضى لانه اذ اثبت انتفاء التعدد فى الزمان الماضى
يكون ما جاء به التعدد فى الحال والاستقبال حادثا والحادث لا يكون الها فلا يكون ما جاء به التعدد الها
فيكون الصانع واحدا قوله قدماء المتكلمين اه يعنى ان ما وقع فى كلام البعض من الحكم بترادف الواجب والقديم مستقيم
بان يكون المراد به التساوى فى الصدق دون ما هو المشهور من الاتحاد فى المفهوم فان قدماء المتكلمين قد يريدون بالترادف
التساوى فى الصدق حيث ذكر الشيخ ابو المعين ان الايمان والاسلام من الاسماء المترادفة بمعنى انه يصدق كل
منهما على الاخر لا بمعنى ان لكل منهما مفهوما على حدة وما قيل من انه يحتمل ان يكون لكل منهما او لاحدهما معنيان
احدهما مشترك بينهما والاخران متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتباين
ليس على ما ينبغى لمجرد احتمال اذ ليس فى عبارته ولا فى عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة قوله يرد على
ظاهره اه اى يرد على ما هو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من ان وجود الصفات كوجود الواجب مقتضى ذواتها من غير احتياج
الى شئ فيرد عليه ان كل صفة محتاجة فى وجودها الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها قوله وسيجئ تاويله اى تاويل
التصريح المذكور وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعالى بمعنى ان ذاته تعالى كافية فى اقتضائها من غير
احتياج الى امر وحاصله انه تعالى موجب فى صفاته لئلا يلزم كونه محل الحوادث ولا شك ان الواجب الذاتى بهذا
المعنى اعنى عدم الاحتياج الى الغير لا ينافى احتياجها الى موصوفها فح لا يرد ما ذكر وهذا حاصل ما نقل عنه لكن
لا يرد على باطنه لان معنى كون الشئ موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير فى وجوده اصلا لا بمعنى عدم الا
حتياج الى الغير اصلا فيكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهى كلامه وانت خبير بان هذا التاويل مع عدم

تماميته في نفسه لتوقفه على القول بان الايجاب ليس نقصا في صفاته وبان قولهم علة الاحتياج هو الحدوث
دون الامكان انما هو في غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان صادرا بالقصد والاختيار
وكل ذلك تخصيص في الاحكام العقلية مع عدم تحمل العبارة له اذ ضمير قوله لذاته راجع الى الموصول في الواجب وكما ان
حمل الله عليه يجعله واجبا لذاته كذلك حمل الصفات عليها يجعلها واجبة لذاتها بلا تفاوت ولا يطابقه الاستدلال
المذكور فان قوله لكان جائز العدم في نفسه صريح في ان المراد ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بمعنى ان ذاته وحقيقته
يقتضي لوجوده من غير احتياج الى شيء اصلا اذ جواز العدم في نفسه ان يقابل الوجوب بهذا المعنى قوله هذا يدل
على ان وجودها لا يعنون ان قولهم ان المحدث ما يتعلق بوجوده بايجاد شيء آخر يدل على ان الصفات القديمة لا يتعلق وجودها
بايجاد شيء لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان بداهة العقل حاكمة بان الصفات محتاجة في وجودها الى
موصوفها فان قلت ما يحكم بالضرورة هو احتياج الصفة الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى ايجاده والا لزم كون
الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالايجاد ههنا الاخراج من العدم الى الوجود فانه غير لازم من الاحتياج
الى المخصص بل مدخلية في الوجود هذا بل اقتضاء الوجود ولا شك ان وجود الصفة متعلق باقتضاء الموصوف وجودها
هذا ويرد على الاستدلال بحث قوي وهو ان الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق
العدم عليه الذي هو مناف للقدم بمعنى المسبوقية بالعدم لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب وما ذكروا
من ان كل ما هو محتاج في وجوده الى شيء فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على الاطلاق بل فيما اذا كان صادرا عنه بالاختيار
والتمسك بان كل ما سوى الله حادث والمحتاج الى الحادث حادث لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المخصص امرا عدميا
ازليا قال بعض الفضلاء الجهالة البينة انما يلزم اذا كان محمولا على ظاهر كلامهم اما اذا كان محمولا على التاويل المذكور
ويكون المراد لو لم يكن واجبا لذاته اي لذات الموصوف لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق فيكون محدثا اذ لا نعني
بالمحدث الا ما يكون محتاجا في وجوده الى ايجاد شيء آخر مغاير له والصفات ليست غير الذات فلا يكون محدثة
فلا تلزم الجهالة البينة اذ لا يلزم منه ان لا يتعلق وجودها بايجاد شيء اصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان
هذا التوجيه مع استلزامه استدراك قوله والا لكان جائزا في نفسه بل يأبى عنه ومع ورود الاعتراض السابق عليه
يرد عليه انا لا نسلم انه لو لم يكن واجبا لذاته لكان محتاجا الى المخصص متباين مفارق لم لا يجوز ان يكون محتاجا الى امر
ليس غير الذات ولا عينه كان يكون قديما صادرا عن ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة بذاته نعم فلا يلزم
حدوثه ولا كونه واجبا لذاته تامل فانه من مطارح الاذكياء قوله وان قالوا الخ يعني ان قالوا في دفع الجهالة المذكورة

كل ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو لا يكون محتاجا الى شيء اصلا والصفة القديمة ليست
بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها فيكون داخلة في كون وجودها متعلقة بايجاد شيء
فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم انه لا يثبت حكمهم بان الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات قوله واما
الاعراض اه يعني واما اذا قالوا من ان الاعراض غير باقية لان بقاءه وهو يستلزم قيام المعنى بالمعنى لان بقاءها غيرها لانفكاكها
عنها في حال الحدوث فانها في اول زمان الحدوث موجودة وليست بباقية ضرورة ان البقاء انما يحصل في زمان الثاني
لانها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره على ما سيجيء في الشرح قوله لكن يرد ان البقاء اه يعني يرد على
قوله بان بقاء الصفة نفسها انه ان اريد بكونه نفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساده لان البقاء يضاف
الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصفة
الباقي يقتضي زيادة البقاء كالعالم يقتضي زيادة العلم وان اريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بمعنى انه ليس
في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج امر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة
وجودها الى الزمان الثاني فلا شك في صحته لكن لم يجوز وانفسية البقاء بهذا المعنى في الاعراض ولم لم يقولوا بان
الاعراض باقية ببقاء هو نفسها بمعنى انها ليست في الخارج الا الاعراض واما البقاء فليس امرا موجودا في الخارج زائدا
حالا فيها كحلول السواد في الجسم بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني حتى لا يلزم
القول بتجدد الاعراض في كل ان الذي هو مصادم لمشاهدة الحس وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث
وحصول الاتصاف به بعده انما يفيد الزيادة في العقل لا في الوجود الخارجي بان يكون للاعراض وجود وللبقاء
وجود آخر ايضا فان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها موجودة في الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية
التي لا تحقق لها في الخارج كمعية البارى تعالى مع الحوادث فانه متصف به مع عدم كونها موجودة في الخارج والا لزم كونه
محل الحوادث تامل فانه دقيق قوله على ما سيجيء في التكوين حيث قال من قال ان التكوين عين المكون اراد
ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو
ذلك فهو امر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغائرا للمفعول في الخارج قوله
يعني ان تصور الواجب اه يعني قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع اجزاء ما سواه فاذا تصور بعنوان انه محدث
لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبداهة فان كونه محدثا على النمط البديع
يدل على العلم وكونه حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحيوة فلا يرد ما يقال ان الجلالة

على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل ان يحدثه بواسطة مختار صادر عنه بطريق الايجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد وشعور بحركة المرتعش فيكون ذلك الوسط قادرا مريدا عالما حيا دون الواجب لان الايجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لا يخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط الارادة كما هو مذهب المتاخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذا اثبتوها وقالوا انها عين الذات قوله لان ذلك اه متعلق بقوله لا يرد يعني لا يرد ما يقال لان ذلك الوسط من جملة العالم ضرورة كونه ما سوى الله تعالى اذ لا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا بحدوث العالم بجميع اجزائه فلا يصدر عن القديم بالايجاب لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا قوله ولا يخفى اه يعني انه لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا بين ان جميع ما سوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز ان يكون ممكنا من الممكنات غير معلوم الوجود والحدوث كالمجردات مثلا صادرا عنه بطريق الايجاب مختارا لحدوث العالم بتوسطه قوله ثم ان اعتبار اه يعني انما اعتبر الشارح النمط البديع والنظام المحكم لان له مدخلا في بداهة الحكم والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا بثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم وثبوتهما على ثبوت الحيوة اذ لا معنى للحيوة الا صفة توجب صحة العلم والقدرة قوله وظاهر كلام الشارح اه يعني ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع والبصر ايضا بداهة لكن فيه تامل اذ لا دلالة للاحداث على وجه الاتقان عليهما اذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات واجيب بان المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات اذ المقصود ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما ان مباديها موجودة متغايرة فذلك مطلب اخر يجيء بعد هذا في قوله وصفات ازلية وهي العلم اه قوله وعلى هذا اه ظاهر كلام المحشي يدل على ان هذا المنع ليس مصرحا في عبارة الشارح وليس كذلك فان المعنى ههنا بمعنى ما يقابل الذات وهو بهذا المعنى لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا مبني على ان بقاء الشيء امر موجود زائد على وجوده وفي قوله والحق ان بقاء الشيء اه اشارة الى كلا المعنيين اذ كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على انه امر عدمي ليس بموجود وكون حقيقة الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه هو الوجود لكن العقل باعتبار نسبته الى الزمان الثاني يعبر عنه بالبقاء اللهم الا ان يقال مقصوده تصريح بما علمنا ضمنا

كلام الشارح قوله يعني ان تصريره يعني كونه كما في صفات الباري اشارة الى تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير جار في قيام صفات الواجب بذاته تعالى لعدم كونه تعالى متحيزا ودفع هذا بان عدم جريانه لا يضر لانه تعريف لقيام الاعراض والصفات ليست باعراض قوله هذا رد اجمالي يعني انه نقض اجمالي للدليل الذي اوردوه على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم ما هو اعني مخالفة الضرورة قوله لان اصحابنا جعلوا الا نقل عن محصل انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند الحكم كان الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاعراض والاجسام ولا تفرقة بينهما يجعل احدهما باقيا بالضرورة عند العقل والحس غير باق ومن ادعى التفرقة فعليه البيان انتهى كلامه اقول يمكن بيان التفرقة بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بداهة العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس لا يميز بين الامثال كما في المتن قوله فيلزم ان يكون الخ اي فلو كان لواجب جوهر يلزم ان يكون ممكنا هف ويلزم ان يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع ان وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد في الواجب ايضا وعينه هو وجوده الخاص قوله للقطع بتغاير المفهومات فان الله علم للجزئي الحقيقي والواجب معناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم قوله وايضا الخ ... ايضا انا لا نسلم ان الاذن بالشيء اذ يعرف ... لاحتمال ان يكون ذلك المراد والاذن هو مبني للتقصير ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهامه فالتوقف واجب احتياطا لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ الاشعري ومتابعيه اعلم انه لا كلام في جواز اطلاق اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات بل انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن الشرع اولا وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت فيجوز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن موهما لما لا يليق بذاته تعالى وقيل لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد معه من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من استناد دليل الى اذن الشرع كذا في الشرح المواقف قوله ولا شك في جوازه الخ

وكذا في جواز اطلاق الجواد عليه مع عدم جواز اطلاق السخي الذي يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم جواز اطلاق العارف والفقيه والعاقل والفطن لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل والعقل علم مانع من الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال وانما يتصور فيمن يدعو الداعي الى ما لا ينبغي والفطانة سرعة الادراك فتكون مسبوقة بالجهل قوله وقيل الطبيب الخ اي قيل في بيان وجه النظر ان الاسم ان الادراك بالشيء اذ لم يرادفه فان الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع جواز اطلاق الشافي قوله لكن يعتبر في التجزي الخ على ما يشعر به لفظ التجزي فان معناه قسمة الشيء الى اجزائه قال بعض الفضلاء ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف التبعض وفي التجزي فانه بمعنى مطلق الانقسام انتهى كلامه ولا يخفى انه يلزم على هذا ان يكون ذلك معتبرا في التجزي والتبعض ايضا على ما فسرهما الشارح لاعتباره الانحلال فيهما حيث قال وباعتبار انحلاله اليهما متبعضا ومتجزيا قوله لان معنى ما هو الخ تعليل لقوله اي مجانسة الاشياء يعني انما فسرنا المائية بالمجانسة لان معنى ما هو سوال عن الجنس ومعنى المائية المنسوب الى ما اعني ما يقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بان له جنسا ولا يقال انه مجانس لشيء من الاشياء قوله صرح به السكاكي يعني صرح السكاكي وغيره بان ما للسوال عن الجنس حيث قال في المفتاح واما للسوال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي الاجناس عندك وجوابه انه انسان او فرس او طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام قوله وهذا هو الذي نفي عنه اي وانما حمل كلمة ما على معنى اي جنس من الاجناس مع ان لها معاني اخر ايضا مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشيء على ما ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح في بيان قوله تعالى وما رب العلمين فقال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعون قد سال بما عن خصوصية ذاته تعالى كانه قال اي شيء على الاطلاق وتفتيشا عن حقيقته الخاصة ما هي واجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيها على ان خصوصية تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال ويسال بما عن الوصف تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي نفي عنه تعالى لاستلزامه التركيب المنافي للوجوب واما السؤال عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين وانما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك في الجملة حيث لا يوصف بالحقيقة عندهم والاوصاف المتغايرة لوجوده تعالى فان الواجب عندهم هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الجلبي قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية وبحث انه ليس بمعنى مغاير للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس الجنس اللغوي قوله لكن يرد ان يقال الخ يعني انه يقال التقريب ليس بتام لان المعتبر في المائية

المفسرة باى جنس من التجانس هو الجنس اللغوى بمعنى الامر الشامل لا الجنس المنطقى اى المقول على المختلفين بالحقائق على ما يدل عليه ما نقل من المفتاح والجنس اللغوى اعم لشموله للحقيقة النوعية ايضا فانهم يعدون النسبة جنسا واذا كان المعتبر فى المجانسة الجنس اللغوى الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة اللغوية التركيب فى ذاته لجواز ان يكون له تعالى حقيقة بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية بسيطة فلا بد له من تعين يميزه عما يشاركه فيلزم التركيب فى هويته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز قلنا يجوز ان يكون ذلك التعين امرا عدميا غير داخل فى هويته تعالى فتامل واجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفى اى المشاركة فى الجنس الاصطلاحى ولا شك ان ثبوت الجنس الاصطلاحى له تعالى يستلزم التركيب فى ذاته تعالى لا بالمعنى اللغوى وهو المشاركة فى الجنس اللغوى حتى يرد ما ذكر وبقرينة قوله حيث يقتضى التمايز بفصول مقومة واما قوله لان ما هو اه فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفى واللغوى لا ان هذا المعنى مراد ويؤيده ما سياتى من قوله ولا يماثله شئ فتامل قوله يعنى ان البعد امتداد اه يعنى ان كلمة او ليست للشك المنافى للتعريف بل لتقسيم المحدود فالحاصل ان البعد امتداد وله نوعان احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمى والثانى الامتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذا النوع انما هو عند من يقول بوجود الخلاء اى البعد المجرد الذى يشغله الجسم والخلاء وان كثر اطلاقه على المكان الخالى عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا المعنى ايضا كما وقع فى هداية الحكمة حيث قال المكان هو الخلاء او السطح واما عند القائلين بانه هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى المنافين لوجود البعد المجرد فالبعد النوع الاول فقط اعنى الامتداد القائم بالجسم قوله وهذا التعريف اه يعنى تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه انما هو البعد الموجود الذى اثبته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار اذ القائم انما يتصور فيه واما تعريف البعد بالموهوم الذى هو لا شئ محض كما هو مذهب المتكلمين النافين للمقدار فيعرف بالمقايسة عليه بان يقال البعد امتداد موهوم مفروض فى الجسم او فى نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم قوله وهذا مبنى على وجود الحيز يعنى لزوم قدم الحيز انما هو عند من يقول بوجود الحيز كما هو مذهب [illegible] الحدوث انما يكونان من صفات الوجود واما عند المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه فى الازل قدمه فلا يتم استدلالهم على مذهبهم فلا يكون دليلهم تحقيقيا ولو اريد بالقدم ههنا معنى الازل فاستحالة الازلية للعدم كيف وان الاعدام الازلية غير متناهية قال الفاضل المحشى ولعل الشارح اراد بقدم الحيز ازليته وهذا ايضا محال تعالى اذ يلزم ان يكون الحيز وضعا معينا ازليا يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان امرا وهميا او يكون [illegible]

[illegible]

وهمي في الازل وبكل ذلك صح عليه تعالى او الاد بقدم الحيز قدم المتحيز وهو صح عند المتكلمين اذ يلزم حينئذ تناهي الاكوان
الحيز المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه انا لا نم لزوم الوضع الكذائي
بينه اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي ينافي وجوبه الذاتي لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر
الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفي ان يقال انه تعالى ليس بمتحيز والا لزم احتياجه الى الحيز وهو
ينافي الوجوب وانا لا نم انه يلزم تناهي الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد في ذلك الحيز مستمر
من الازل الى الابد وانما يلزم لو كانت الاكوان من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين قوله ولا كون من الموجودات
النسبية الا يعني على ما مر من ان المتكلمين وان انكروا الاعراض النسبية باسرها الا انهم قالوا بوجود الاكوان
الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق قوله هذا الترديد الخ دفع لما يتوهم من ان الترديد المذكور
قبيح اذ لا يتصور زيادة الشيء على حيزه او نقصانه في جميع المذاهب لما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا الترديد كالتنبيه الى ما يرتبط
على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه احد ولا وقيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوي للحيز اذ هم يطلقونه على الزائد
والناقص يقال زيد في المسجد وعلى الكرسي قوله ثم ان هذا الدليل اي هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبني على تناهي الابعاد وانما
قلنا ذلك اذ لو قرر بانه اما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهيا او يساويه او يزيد عليه فيكون متجزيا لا يكون مبنيا عليه
كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبني ايضا على انه ليس جزء لا يتجزى لانه مركب عند غيره ولانه احقر الاشياء واخسها ولا
فيجوز ان يكون ناقصا من الحيز ولا يكون متناهيا اذ التناهي من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له قوله ومنع
الاحاصله منع الملازمة يعني لا نم انه لو اتصف اجزاؤه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم
والقدرة واخواتهما لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكر وبعض الافاضل بين وجه ضعف منع
الملازمة الثانية يعني لا نم انه لو لم يتصف اجزاؤه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه وانما يلزم لو لم
يتصف المجموع ايضا وفيه ان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه اقول
كون عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصانا بالنسبة الى الجزء ممنوع لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم فثبوت ان
نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من ان النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود مبدأ
كل كمال ومنبع كل نقصان لكن لم يقم عليه دليل يعتد به قوله ويرد عليه اثبات الملازمة الممنوعة يعني المراد بصفات
الكمال جميعها على ان يكون الاضافة للاستغراق ولا شك ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد
الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو اصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لا يكون الشرطية

الثانية صحيحة اعني قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث كان رفع الايجاب الكلي يستلزم
السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفة الكمال المحدث لجواز ان يكون متصفا بالوجوب قلت فح يلزم
تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على ما قيل انه اذا لم يكن متصفا بجميع صفات
الكمال لا يكون واجبا لان الوجوب معدن لكل كمال ومبعد كل نقصان فيكون حادثا لانه ح يكون ممكنا وكل ممكن
حادث وقد عرفت ما فيه آنفا قوله وايضا صفة الكمال الخ توجيه آخر لثبات الملازمة يعني ان صفات الكمال هي العلم
التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق القدرة والعلم مثلا وهي صفات لا توجد الا في الواجب قوله يريد ان هذا
التصريح الخ يعني ان مقصد الشارح من قوله وقد صرح المصرح صاحب البداية في كتابه ان قرئ بصيغة المعلوم او
تصريح القوم ان قرئ على صيغة المجهول بان المماثلة انما يثبت بالاشتراك من جميع الوجوه ينافض قوله فلا يماثل
علم الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك بين الشيئين في بعض الوجوه كاف في مماثلتهما ووجه التوفيق
ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه فيما به المماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يماثل علمه علم الخلق بوجه من الوجوه
المبالغة في نفي المماثلة يعني انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا فيكون قوله وقد صرح بيانا او تائيد القول الا عاقل
والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه اصلا والحال انه صرح بانها انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف قوله
يرد عليه انه يجوز الخ يعني ان الظاهر ان المراد بالشيء الموجود على ما هو المتعارف بينهم فلا يرد عليه ان لا نم انه لو خرج عن
علمه شيء يلزم النقص والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلا له
كذات الواجب مثلا عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة
لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار وبما حررنا اندفع ما قال الفاضل الچلپي رحمه الله عليه
ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشيء عند الموجود لما ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات
صادرة عنه بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا نقض بالمادة التي اوردها المحشي
لان كل موجود يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة انما يستدعي العلم السابق بالموجودة التي يتعلق بها القدرة
اعني الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشيء في عبارة المتن على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او الممكن لم يرد ما ذكر كما لا يخفى لكن
لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم تعلق علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس مما يصح تعلق العلم
عندهم ومما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء المقصد بالنسبة الى العلم ان حمل الشيء على الموجود او الممكن
لان دائرة العلم اوسع مما ذكر لشموله الممتنع واستلزم ان يكون الممتنعات متعلق القدرة ايضا ان اريد ما يصح ان يعلم

قوله لا يعلم الجزئيات يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا كالاجرام الفلكية
على اشكالها من حيث انها جزئيات مانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن الا
بالآلات الجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مانعة عن الشركة على ما هو
شان كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوفا فانه قد يعلم الخسوف الجزئي لا على
وجه الجزئي لان ما علم لا يمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله على خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق
الا على ذلك الخسوف بل لا بد في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل ذلك بعد ذلك الخسوف [illegible]
التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل دون طريق التخيل
والاحساس لفقدان الآلة فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لما كان علمه تعالى
بطريق التعقل لم يكن ذلك مانعا عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى حتى
ذلك بل ما يدركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك لا في
المدرك هذا ما افاده العلامة الدواني في تصانيفه واليه اشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات والمشهور
من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على الوجه الكلي واما الجزئيات الغير المتغيرة
فيعلمها من حيث انها جزئيات ووجهه بعض الافاضل بان معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيراتها
الازمنة بانها واقعة الآن وغدا او امس فانه لو كان عالما كذلك فاما ان يتغير العلم بتغيرها [illegible] فيلزم تغير
ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان بحسبه [illegible]
العلم يكون مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة
على السواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة على
السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات
من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي دائما حاضرة عنده في اوقاتها
بلا تغير اصلا فعلى هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى ليس زمانيا هذا الكلام قال [illegible]
ان اللائق باصولهم انه تعالى الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني
من الافتقار الى الآلة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم ما توهم البعض من ان علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات
واحكامها دون خصوصياتها واحوالها هذا خلاصة الكلام الملتقط من فوائد علماء الكلام قوله المنافي للدين

هو القدرة اه يعني ان للقدرة معنيين احدهما صحة الفعل والترك اي يصح منه الايجاد وتركه وليس شيء منهما لازما للذات بحيث يستحيل الانفكاك عنه والى هذا ذهب المليون وهو مناف للايجاب وثانيهما ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقص فيستحيل الانفكاك عنه فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما وهذا المعنى لا ينافي الايجاب فان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته كما ان العاقل اذا ادام فتح عينيه كما ان لم يرد تغميض عينيه لقصد العمر فيهما من غير تخلف مع انه يفعله باختياره وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافي الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته قوله فمتفق عليه بين الفريقين قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه محل بحث لان مشية الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على ما صرح به في شرح المواقف في بحث ارادة الواجب تعالى فمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازما للذات تعالى كان طرف الفعل لازما للذات وهذا معنى لزوم مقدم الشرطية الاولى كما زعم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد فمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل ولما لم يكن تعلق القصد لازما للذات لم يكن شيء من الطرفين لازما للذات وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ قوله هذا انما يدل على زيادة اه يعني ان مدلول المشتق ليس الا المفهوم الحدثي الذي هو من جملة النسب والاعتبارات كالعالمية والقادرية مثلا وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحدثي ولا كلام في زيادته على ذات الواجب انما الكلام والنزاع في زيادة حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته بمعنى انه كما ان في حقنا انكشاف الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل نحتاج الى صفة زائدة هي العلم فهل في حق الواجب كذلك ام ذاته تعالى كاف في ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحت ما يترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال في سائر الصفات ولا شك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فمنشأ هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته قوله ان اراد اقتضاء ثبوت اه يعني ان اراد بان ثبوت المشتق للشيء يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له انه يقتضي ثبوت الماخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا نسلم ذلك فان اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود لا يقتضي وجود الوجوب والوجود اللذين هما ماخذاهما في الخارج لانهما امران اعتباريان على ما حقق وان اراد انه يقتضي ثبوت الماخذ لموصوفه بمعنى ان صدق

اشارة الى ان المقصد الاصلي بيان حكم الصفات لا الجواب اذ لا مدخل لقوله لا هو في الجواب بل تتم هو بنفي المغايرة قوله
ولك ان تحمل كلامه المص اه يعني ان الشارح حمل كلام المص على انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا تكثر القدماء فورد عليه
الاعتراض الذي ذكره بقوله لقائل ان يمنع توقف التعدد على تغاير ذا السائل ان تحمل كلام المص على انه لا يلزم قدم
غير الله وانكان يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافي له تعدد القدماء المتغايرة وهو
ليس بلازم فيكون عين ما ذكر الشارح بقوله والاولى ان يقال المستحيل اه ولا يرد السؤال الذي ذكره بقوله لقائل ان
يمنع لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد مطلقا نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم
اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جوابا
عن المعتزلة فافهم قوله وانما حمل الشارح اه اي حمل الشارح كلام المص على نفي التعدد دون نفي قدم الغير لان المشهور
بين القوم هو نفي التعدد مطلقا او في قول الشارح والاولى دون ان يقول والصواب اشارة الى ما ذكره المحشي قوله وان
لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا يعني ان التزام الكفر كفر لكن لك لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشيء مع العلم به
التزام قوله ولذا قال في المواقف اه فان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على انه ان علم به يكفر قوله
ولا شك ان لزوم الذاتية لا ند فيقال من جانب الله يهيات هذا انما يتم لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقي واما لو قالوا
بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى فلا فالعمدة في تكفيرهم ما ذكره بقوله على ان قوله تعالى وما من
الله الا اله واحد يعني انهم انما كفروا لاثبات الالهة الثلثة لا لانهم اثبتوا القدماء الثلثة ومعنى اثباتهم الالهة
الثلثة انهم سووا في الثلثة في الرتبة واستحقاق العبادة على ما صرح به الشارح في بحث حذف المسند في شرح التلخيص
لا انهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلثة كيف وقد صرح في الهيات المواقف انه لا مخالف في مسئلة توحيد وجوب الوجود
الا الثنوية دون الوثنية اي النصارى كما ذكره المحشي كانوا يقولون بالهة وذوات ثلثة محل بحث اذ الاشتراك في الالوهية بمعنى
استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب
ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام الرازي فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات
واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني الجواب المذكور
بقوله وجوابه مبني على هذا التفسير واما لو فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلثة بان الله ثالث الالهة الثلثة الله والمسيح
والمريم ويشهد له قوله تعالى أانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله فوجه تكفيرهم ظ لا سترة عليه لقولهم
بذوات ثلثة قوله وايضا ترتب اه يعني ان ترتب الحكم على المشتق يدل ان ماخذ الاشتقاق علة لذلك الحكم

كما في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان ترتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على ان علة القطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلثة يدل على ان علة كفرهم هو القول بانه ثالث ثلثة فان كان علة الحكم منحصرا في التزامه تعين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر قوله وعبارة الشرح تشير الى الاول اي لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزمهم ذلك في قولهم بالاقنوم اه الاقنوم الاصل قال الجوهري حسبها انها رومية وقيل انها يونانية وكانهم سموا الامور الثلثة اصولا لانها صفات منوط بها نظام العالم ووجوده اولانها اصول الالوهية قوله وقد يوجه بانه ميل الخ قال في شرح المقاصد واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم انتهى ووجه رجوع الى الحيوة ان الحيوة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة اخرى والاولى ان يقال كانه ميل منهم الى نفي ما سوى العلم والحيوة قوله لكن لا يلايمه قولهم بالقدماء اه وكذا لا يلايمه انتقال اقنوم العلم لانه اذا كان عين الذات لا معنى لانتقاله قوله اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة اعني الذات والوجود والعلم والحيوة وان نظر الى الاتحاد في الخارج فواحد وهو الذات يمكن ان يقال قولهم بالقدماء الثلثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد ولكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر في بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات قال القاضي في تفسيره ويريدون بالاب الذات وبالابن العلم وبروح القدس الحيوة قوله العدد هو الكم المنفصل اه الكم هو العرض الذي يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فان كان بين اجزائه حد مشترك اي ذو وضع يكون بداية لاحدهما ونهاية الاخر كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين اجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلا اذا قسمت العشرة الى ستة واربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتداء الاربعة من السابع لا من السادس ولا شك انه لا انفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عددا داخلا بل ليس كما اذ الوحدة لا يقتضي اللاقسمة ولذا قالوا انه من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين قوله ولذا فسر اي ولاجل ان الواحد ليس بكم منفصل والعدد هو الكم المنفصل فسر العدد بما هو نصف مجموع حاشيتيه اي جانبيه احدهما فوقه والاخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحته والاثنان عدد لانه نصف الاربعة التي هي مجموع جانبيه اعني الواحد والثلثة وقس على ذلك قوله فكلام الشارح اه اي جعله للواحد من مراتب العدد اما مبني على هذا المذهب او مبني على التغليب يعني اطلق اسم المراتب التي هي مراتب ما بعد الواحد على ما يشمله تغليبا للاكثر على الاقل قوله يرد عليه يرد على جعل الشارح لبعض المراتب جزء من البعض انهم اتفقوا على ان جميع مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية

مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة مثلا للعشرة عشرة وحدات لا خمسان ولا ستة واربعة ولا سبعة وثلثة
الى غير ذلك لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها
من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يستدل بان تركيب
العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركيبها من الثلثة والسبعة فان تركبت عن بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت عن الكل
لزم استغناء الشئ عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغني عما عداها اجاب بعض الفضلاء بان
المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويجا او هو من قبيل اجراء الكلام على متفاهم
العامة ثم انه قد يجاب ايضا بان القديم لا يعني منع الملازمة اي لا نسلم لزوم تعدد القدماء لان القديم الذي قايم بنفسه غير
محتاج الى شئ والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا يكون قديمة واذا كانت ازلية والمراد
بالازلي ما لا ابتداء لوجوده وبمعنى العدم اعني لا ابتداء له اصلا قوله ولو سلم منع لبطلان اللازم اي ولو سلم ان
القديم ما لا ابتداء لوجوده سواء كان قائما بنفسه او لا فلا نسلم استحالة فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم
الذاتي وهو عدم الاحتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة
للقديم الذاتي والزماني المعتبر لا يكون مسبوقا بالعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته قوله ولا يخفى انه لا يوافق مذهب
المتكلمين لان القول بالقديم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات قوله قد سبق
في الشرح ان القول بامكان الصفات ينافي قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان
القول بمخالفة هذه الكلية اهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك
الكلية ولذا خصصه المحققون بان كل ممكن صدر بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشارح اشعار بذلك
حيث قال ولا استحالة في قدم الممكن الخ قوله بعد المشيئة لان المشيئة صفة واحدة ازلية يتناول جميع اشاء الله بها من حيث
انها حدثت والارادات حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد قوله وفسره بالقدرة على التكلم قالوا الكلام
المنتظم من الحروف المسموعة ومع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه تعالى وانما كلامه قدرته على
التكلم وهو قديم وقوله حادث غير محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بذاته فهو حادث بالقدرة
غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد قوله فالتقريع المذكور
الا اي المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات غير ظاهر اذ لو كان ذهابهم الى نفي
الصعوبة المقام لوجب نفي الصفات مطلقا لان الصعوبة في اثبات البعض ايضا باق فعلم ان نفيهم قدمها ليس

هذا المقام بل الامر اهون وللفاضل المحشي والجلبي في تصحيح التفريع كلام لا يرضى بهما على الزبانات الكريمة قوله
قالوا هي بنواصحة لتفسير المذكور بانه ماخوذ من العرف واللغة لانك اذا قلت ما في الدار غير زيد صدق
اذا لم يكن فيها شخص آخر مع انه زيد ويده وقدرته فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الجواب
ان المراد بالغير في قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يغاير زيد ثوبه وامتعة الدار وهو باطل قطعا
قوله سواء كان بحسب الوجود اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح قوله بحيث يتصور وجود احدهما الا بقوله
يمكن الانفكاك بينهما يعني انما فسره به اشارة الى ان امكان الانفكاك بينهما اعم من ان يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود
احدهما مع عدم الآخر او بحسب الحيز بان يتحيز احدهما في حيز لم يتحيز الآخر فيه لا ما يتوهم من قوله يتصور وجود احدهما
مع عدم الآخر من اختصاص امكان الانفكاك بحسب الوجود قوله فلا يرد النقض بالاثنين وان لم يمكن الانفكاك
بحسب الوجود لكونهما قديمين والعلم ينافي القدم على ما يأتي لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا
لكانا متحيزين بحيزين قال بعض الفضلاء هذا النقض انما يرد لو اريد بالامكان الامكان الوقوعي [illegible] الكلي اذ القدم ينافي
الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهى كلامه اقول لو اريد بالامكان الامكان الذاتي لزم ان يكون الصفات غير الذات لانه
يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي ولكنها ممكنة على ما هو الحق ولو اريد بالامكان الانفكاك
من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن
العلة قوله لكن يرد الالهان المفروضان وكذا المجردات المفروضات كالعقول والنفوس التي اثبتها الفلاسفة لانه
لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين ولا في الحيز لعدم تحيزهما قوله فليتأمل وجه التأمل ان المراد بالانفكاك الانفكاك
بحسب الوجود والنقض بالالهين المذكورين ممنوع فان لعدم تحققهما ومادة النقض يجب ان تكون متحققة لان الناقض
مدعي لابد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه مجرد الفرض وما قاله الفاضل المحشي انما يرد بالممكن لا بالممتنع وكان
ان تعدد الاله ممتنع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظرا الى انهما
فليس بشيء لانه على تقدير تسليم كفاية امكان مادة النقض لا فرق بين الالهين والجسمين القديمين في ان وجود كل منهما ممتنع
بالنظر الى الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر الى ذاتيهما مع قطع النظر عما سواهما اي الحقيقي قوله لما كان عدم الانفكاك
الا اي ان الشارح لما كان بصدد بيان ان الصفات لا تغاير الذات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كما بين عدم
الانفكاك بحسب الوجود ليتم البيان الا انه تركه لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كان ظاهرا ضرورة عدم
كونهما متحيزين قوله والا لم يوجد الا اي ان لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهرا لم يوجد عدم الانفكاك بحسب الوجود عنهما فلانه ما بينهما

القديمين على ما عرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا اكتفى الشارح به قوله فانهم قالوا اه قال الآمدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى ان الصفات منها ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ومنها ما لا عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا فتلك الصفات النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها كذا في شرح المواقف وبما ذكرنا ظهر ذلك ان ما قال الفاضل المحشي الظ انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات الحادثة لموصوفها كلام لا يعبأ به قوله وبهذا يظهر اه اي ومن عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات الحادثة ظهر ان استدلالهم السابق اعني انه يقال في اللغة والعرف ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على ان الصفة الحادثة ايضا لا تغاير الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات الحادثة من القدرة والعلم والحيوة والمشية وغيرها مع صدق ذلك الكلام قوله قد عرفت ان المراد اه يعني قد عرفت في الحاشية السابقة ان تفسير الشارح قوله ويمكن ان يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر بقوله اي يمكن الانفكاك للاشارة الى تعميم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه بالانفكاك في الوجود فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين ولا نقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز ان ينفك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم عن الصانع في الحيز فان العالم متحيز في حيزه وليس الصانع متحيزا فيه لاستحالة التحيز على ذاته تعالى وكذا لا يرد الاشكال بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض في الوجود بان يعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الحيز فان حيز العرض هو المحل وحيز المحل مكانه فما قاله الفاضل الچلپي ان النقض بالعرض مع المحل باق وليس بشيء منشأه قلة التدبر قال بعض الفضلاء رد هذا الجواب بان هذا لا يستقيم على ما هو مقرر محقق عندهم من ان كلمة او في التعريف للتقسيم دون الترديد وحاصله ان المراد بأو ان قسما من الغير حده هذا وقسما آخر حده هذا فالمعنى ان قسما من المتغايرين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود وقسما منهما ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الحيز فيرد الاشكال على ما ارتضاه اقول هذا انما يرد ان لو كان التعميم مستفادا من كلمة او وليس كذلك كيف وهو غير مذكور في تعريف الشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مقيد بقيد في الوجود او في الحيز حيث قال اي يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى الغير ما يمكن الانفكاك بينهما اي فرد كان من الانفكاك نعم لا يتم الجواب الذي ذكره المحشي اذا اخذ كلمة او في التعريف كما قال بعضهم الغير ان ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود او في الحيز اذ لا يمكن التعميم ح لان كلمة

او للتقسيم لا للترديد تامل قوله نعم يرد الاشكال اه اى يرد الاشكال مع العالم الصانع لو اريد الانفكاك من الجانبين على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما فى عدم او فى حيز لعدم امكان انفكاك الصانع عن العالم فى العدم لاستحالة عدمه تعالى ولا فى الحيز ايضا لامتناع تحيزه وان كان يمكن انفكاك العالم فى الحيز والعدم جميعا قوله ان قلت لعلهم اراد واه يعنى لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالاخر وقائما بمحله وان لا يكون متقوما وحاصلا به فلا يكون الصفات مغايرة للذات لامتناع ان لا يكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما بمحل البعض الاخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع ان لا يكون الكل متقوما به ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قايم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع ان يكون الصانع محلا للعالم او محلا لمحله او جزء الشيء وكذا لا يرد النقض بالعرض بالنسبة الى المحل لانه يجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين قوله قلت مثله اه حاصله ان لفظ امكان الانفكاك لا يدل على المعنى المذكور وهل هذا الا تفسير وتخصيص ماخوذ من خارج لاخراج موارد النقض وعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف اعم وتعميم كل تعريف اخص لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لا يخفى قوله على انه يرد اه اى مع كونه مما لا يلتفت اليه غير صحيح فى نفسه لانه يرد عليه التشخص فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محله مع عدم جواز ان لا يكون بمحله متقوما به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز ان لا تكون قائمة بمحلها مع كونهما مغايرة له بالاتفاق على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعرى ... وقيل فى توجيه قوله على انه يرد عليه التشخص ان التشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وفيه انه داخل فى الاعراض اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر هذا الكلام يرد على كلام المحشى ان مادة النقض لا بد ان تكون موجودة وعلى تقدير وجودها انهم يقولون ان التشخص والاعراض اللازمة لا تكون مغايرة للمتشخص ولمحالها قوله يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام اه يعنى انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة انما هو فى الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الاحكام بل القديمة على ما صرح به الشارح وهذا الحصر باعتبار كون القديمة اخص من اللازمة من حيث المفهوم والا فمن حيث الصدق متلازمان ضرورة انه لا يوجد صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لانها للزومها وقدمها يمتنع انفكاكها عن الذات قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات الحادثة ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة لا تغاير الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه فيه ان الشارح قد صرح فى صدر الدرس بان الكلام فى الصفات القديمة

حيث قال بخلاف الصفات المحدثة فالمناسب ان يورد الاعتراض موافقا لما قرره اولا على ان ما ذكره من عدم معا
الصفات المحدثة لم ينقل عن الشيخ الاشعري وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من تجدد الاعراض
اذ يتحقق الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفة بحسب التحيز قوله ومرادهم الجواب بسوال التقدير
ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن بالقياس الى ذاتها وان امتنع لزومها وقدمها عن الانفكاك
والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكاك جواز انفكاك احدهما عن الاخر
بلا ما افترض وقوع الانفكاك اعني الامكان الوقوعي وهو ههنا منتف لان اللزوم والقدم مانع عن وقوعه فلا يكفي مجرد
الامكان بحسب الذات نقل عنه اقول ان لم يكن مجرد الامكان كافيا في التغاير لزم ان لا يكون الذات مغايرا
للعرض اللازم واقول في جواب الترديد بان الانفكاك اجماعا قسمان سواء كان بسبب الوجود او بحسب التحيز فافهم انتهى
كلامه يعني ان العرض اللازم مغاير للمحل لتحقق الانفكاك بينهما من جانب واحد في التحيز لان حيز المحل مغاير لحيز العرض
كما لا يخفى قوله لان الكليين الخ بيان للقرينة الدالة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين يعني ان الكلام في الغيرين
وهما لا يكونان الا موجودين فهذه قرينة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين لان الكليين غير موجودين في الخارج قوله
وعدم تصور هذا العرض الخ لان العرض الجزئي من جملة مشخصات المحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئيا
بدون محله قوله وبه يظهر الخ اي بان اعتبار وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون [illegible] بين العلة والمعلول تغاير يظهر
خلل ما ذكره بقوله والعالم قد يتصور الخ لان تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا له محال لانه يستلزم تصور
احد المتضايفين بدون الاخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغايرا للصانع لان
وصف الاضافة معتبر على ما اعترف به السائل في الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع على تقدير ارادة صحة الانفكاك
من الجانبين قد لتم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر ولا يخفى انه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء
مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من احد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو في جواب تقدم
على اختيار الشق الثاني الا ان عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن اداء المقصود
وموهمة بانه تتمة الجواب السابق يدل على ما قلنا قول الشارح في الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث فصله عما قبله
فان ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر الخ الجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علمت
انه لا يظهر من اعتبار الاضافة فتخدش في قول الشارح العالم قد يتصور موجودا ثم يطلب له الصانع جواب مستقل لا دخل لاعتبار الاضافة
فيه تامل قال الفاضل المحشي انه حين يراد بوصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضنا تقديرنا قبل

اقامة البرهان فكان الكلام ههنا مبنيا على ان تصور العالم موجود مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية
والمعلولية فان العلية والمعلولية عرض بخلاف وصف الاضافة فى صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك
فان وصف الاضافة محقق لا فرضى فكان ابطال الشارح هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع
النظر عنه فلا اشكال انتهى كلامه اقول كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء لخفاء كونه جزءا
ووصف الاضافة فيه ايضا فرضى قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين قوله لكن يرد عليه ان مجرد التغاير اه اجيب عنه
بان ما هو المفهوم من عبارة الشارح ان التغاير بحسب المفهوم شرط لافادة الحمل لا بفيد بدونه لانه كاف فيه ويمكن ان يقال معنى التغاير
فى المفهوم ان يكون مفهوم المحمول مرادا زائدا على ما يفهم من الموضوع فالنقض بالمثال المذكور غير وارد لكون مفهوم المحمول جزءا من
مفهوم الموضوع تامل واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد فى الهوية والتغاير فى المفهوم لا يصح فى العدميات فقيل شرط الحمل الاتحاد
ذاتا بمعنى ان ما صدقا عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكر فى حواشى شرح التجريد ان الحمل فى الاثبات هو الاتحاد وفى
العرضيات هو الاتصاف كذا قيل قوله بدله لن نافية وانه تصحيف فضل وقع فى عامة نسخ الحواشى بدل لن النافية وعلى هذا
قوله فضل بالضاد المعجمة ومعناه انه تصحيف فاضل اى زائد لا فائدة فيه ويؤيده ما نقل عنه من تمثيل لن النافية حيث
قال كما فى قوله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ لان لما بمعنى الا الاستثناء لدخوله على الاسم تم كلامه وفى بعض النسخ بدل
لن النافية باللام المتصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة فمعناه انه تصحيف وتغيير بسبب فصل لام من النون وفى
بعض النسخ تصحيف محل قوله ولا يمكن عطفه الا مثل ان يقال انه معطوف على قوله الصادر بحسب المعنى اذ مآله لو كان الواحد غيره
يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونه او معطوف على ضمير كان على ما وقع فى بعض نسخ الشرح بدل لفظ
صار فيكون المعنى لكان كون العشرة بدونه وكل ذلك تعسف وتكلف نقل عنه بتقدير ان يقال لزم ان يكون العشرة بدله
وعلى هذا يكون معطوفا على قوله الصادر على تقدير ان النافية يكون معطوفا على قوله كانه من العشرة وقوله لا يرد النقض باللازم
لانه لا يصدق عليه انه من الملزوم انتهى يعنى انه وان صدق على اللازم انه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه انه من الملزوم
فلا يرد النقض به على الدليل قوله وينتقض ايضا الخ اى مع كونه محتاجا الى التكلف ينتقض باللازم فان اللازم غير الملزوم
عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم يلزم ان يكون الملزوم بدونه وانه محال فيلزم
ان لا يكون اللازم غيرا ويمكن ان يقرر بالنقض التفصيلى بان يقال لانه لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان يكون العشرة بدونه
فان اللازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه قوله لا يقتضى الغيرية اى الغيرية حتى يلزم من مغايرته
لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على ان كون جزء من العشرة وعدم مغايرته

فلو كان مغائرا لها يلزم مغايرته لنفسه بل يتم بمجرد بيان ان ليس العشرة مغايرا له سواء كانت نفسه او لا اذ

لا يقال انه من العشرة وهي لا تكون بدونه فلا تكون العشرة مغايرا له فلو كان الواحد مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه

لان المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره اذ لو كان عينه يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شيء واحد فالصواب

ان يقال في توجيه النظر اذ كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغائرة بينهما قوله وبالجملة مغائرة فلا

يلزم من مغايرة الواحد للعشرة ومغائرة يد زيد له مغايرتهما لنفسهما قوله فان للعلم تعلقا الخ حاصله ان تعلقات علمه تعالى على

نوعين تعلقات في الازل من غير ان يكون مقيدا بالزمان شاملة لجميع ما يمكن العلم به من الازليات والمتجددات لكن تعلقاتها

الازلية بالمتجددات باعتبار انها ستتجدد اي من غير ان يكون مقيدا بالزمان بل على وجه كلي كما يتعلق بالامور

الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهي متعلقاتها اعني

جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الكلية الازلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع والواجب وتعلقات فيما لا يزال مختصة با

لمتجددات باعتبار انها متجددات في زمان الحال والاستقبال وهذه التعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة

حدوث متعلقاتها وتناهيها سواء كانت مجتمعة او متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير المتجددات

بحسب تجددها زمانا وتبددها تغير ذات الواجب من صفة الى صفة على ما زعمت الفلاسفة لان ذلك لا يوجب تغيرا

في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي امور اضافية ولا فساد فيه هذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان

علمه تعالى بالمتجددات بانها وجدت والعلم بانها ستوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى

بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار

الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل الآن بطريان الغفلة

عن الاول والباري تعالى يمتنع الغفلة عليه فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد وانما قال متناهية بالفعل

لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انه لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقاتها ايضا غير

متناهية بهذا المعنى على ما مر في تحقيق ان مقدورات الله تعالى غير متناهية وبما قررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي

من ان المتجددات سواء اخذت باعتبار انها ستتجدد او باعتبار انها وجدت الآن لو قيل متناهية ببرهان التطبيق

فيكون تعلقات العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة

غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات ان للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من

الازليات والمتجددات حتى يرد ما ذكر بل معناه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات

والمجردات ولا شك ان مجموع الازمنيات والمجردات غير متناهية كما لا يخفى قوله يجعلها ممكن الوجود اه يعني بمعنى
ان القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن الوجود اي الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التاثير والايجاد من الفاعل لا بمعنى
انها تجعل المقدورات ممكنة الوجود في نفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته امر ذاتي للممكن
لا يعلل القدرة به يقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع او واجب فلا يصح ان يكون اثر القدرة
ومحصول الكلام ان المتكلمين افترقوا فرقتين منهم من اثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم للص ومنهم من
نفاه فمن اثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شانها صحة التاثير والايجاد عن الفاعل والتكوين صفة من
شانها الايجاد بالفعل يعني ان الممكن الذي تعلقت القدرة به في الازل وصح صدوره عنه اذا ترجح بتعلق الارادة
احد جانبيه تعلق التكوين بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات
التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية والنافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شانها الايجاد واما صحة
الصدور فهو اثر لازم لامكانها الذاتي لانه اذا كان الطرفان مستويين صلح كل منهما اثر الفاعل فلا يحتاج صحة الصدور
الى المخصص انما المحتاج صدور احدهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين
ثم هولاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل بايجاد المقدورات لكن لا اذ اخرى اذا تعلقت
وجد المقدور فيما لا يزال فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث الممكنات الى امر اخر فعندهم
يكون مقدورات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال غير متناهية بالقوة وقال بعضهم
انها متعلقة فيما لا يزال بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجح احد طرفي الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلى هذا
تعلقات القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فعندهم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تناهي الموجودات
غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهي بالقوة الى حد لا يتصور فوقه تعلق القدرة هذا محصول كلام المحشي والاولى ان يقول على
مذهبنا في التكوين ان للقدرة تعلقين احدهما ازلي بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير
متناهية بالفعل لعدم تناهي الممكنات وتعلق ثان حادث بها يوجد المقدورات وهي التعلقات الحادثة بعد
تعلق الارادة ترجح احد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها قوله فذكرها
للتنبيه على الترادف قيل الاولى ذكرها متصلا بالقدرة قوله او على صحة الاطلاق اه يعني ان ذكر القوة للتنبيه على
انها يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوي المشتق
منه عليه تعالى فلا يرد ما قاله الفاضل الجلبي ان كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله

فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي الا ترى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم
صحة اطلاق المستوي وغير ذلك عليه عندنا قوله وهما صفتان غير العلم اي هما صفتان زائدتان على الذات يتكشف
بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا باحدى هاتين الصفتين من غير ان يكون على سبيل الانطباق له او وصول الهواء
ومغايرتان للعلم فانا اذا علمنا علما تاما جليا بشيء ثم ابصرناه او سمعناه نجد بالبديهة فرقا بين الحالتين ونعلم
بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة على امر زائد مع العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار قوله عند الاشاعرة
والجمهور من المعتزلة والكرامية قال في شرح المقاصد لا ارى ذلك ليس بلازم على قاعدة الاشعري في الاحساس من
انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى
وانما اثبت صفتين زائدتين لان القرآن والاحاديث مملوة به مع انه يمكن اتصافه تعالى بهما فلا حاجة الى التأويل قوله
واولهما غيرهم الا اي فلاسفة الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه
على وجه يكون سببا للانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمالنا بتينك الحاستين وحاصل كلامهم ان للعلم بالنسبة
الى المسموعات والمبصرات تعلقين تعلق ازلي بها ينكشف انكشافا تاما شبيها للانكشاف العقلي الذي يكون لنا بعد
استعمال العاقلة وتعلق اخر حادث يحصل بعد حدوثهما بها ينكشف انكشافا جليا شبيها للانكشاف والتجلي الذي
لنا بعد استعمالنا الحاستين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر قوله فلا يرد ان العلم الازلي لا يتعلق
به تعلقا ثانيا بحدوثهما قوله ومن تمسك به اه اي ومن تمسك باثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزم اثبات
الذوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة ان العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها
والذوق والشم واللمس انما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات
عنده بالسمع قال السيد السند قدس سره في شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها
قال بعض المحققين الاولى ان يقال لما ورد النقل بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا
بعدم الوقوف على حقيقتهما قوله عند من لا يقول بالتكوين اه نقل عنه وايضا لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين
مطلقا بل على الاخرين منهم كما مر آنفا قوله اعترض عليه اه حاصله ان الارادة التي من شأنها التخصيص عند التعلق
ان تساوي نسبتها الى التعلقين اعني تعلق الفعل والترك يحتاج الى مخصص اخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل
الكلام الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل او الدور وان لم يتساو بل من شأنها التعلق بجانب واحد لذاته يلزم
الايجاب وينفي الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذي اثبته الشيخ الاشعري ضرورة ان احد الطرفين لازم للارادة اه

لازم الذات فيكون احد الطرفين لازم الذات وان كان بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فحقيقة لا يقال لم لا يجوز ان يكون للارادة نوع خصوصية باحد التعلقين لا تنتهى تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا التسلسل لانا نقول ان الخصوصية الغير المنتهية الى حد الوجوب لا يكون مخصصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية اولى بلا وجوب وكان كافيا فى وقوعه فلنفرض وقوعه بها فى وقت والعدم فى وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان لمرجح لا تكون تلك الخصوصية كافية بل نقول اذا لم يكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا فى تعريف الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين لم يقولوا صفة ترجح احد المقدورين وقالوا ان المعلول ما يجب وجوده عن العلة لما يوجد قوله لا يقال الارادة صفة الخ جواب عن الاعتراض حاصله انا نختار الشق الاول ولا نم لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة صفة من شأنها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت بعض صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى مخصص آخر فيجوز تخصيصه للمساوى بل المرجوح قوله لانا نقول الكلام فى وجود تلك الصفة لا نعم لا نم وجود الصفة التى من شأنها صحة الفعل والترك من غير مخصص بل هو ممتنع لاستلزامه المحال الذى هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وقد اجيب عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين اى ايجاده من غير مرجح اى من غير سبب وداع الى ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع فان الهارب من السبع اذا كان له طريقان متساويان فانه يختار احدهما من غير داع وباعث عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحا ماء مستويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده رغيفان متساويين من جميع الوجوه وانما المحال هو ترجيح احد المتساويين اى وقوع احدهما من غير مرجح اى موقع وموجد وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لا يخفى وانت خبير بان هذا الجواب لا يجرى ههنا لانه يجوز ان يكون مخصص احد المقدورين بالوقوع فى وقت معين هى القدرة واستواء نسبتها الى الطرفين والاوقات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح اذ المرجح الموجب هو الذات وهو موجود والفرق بان كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الارادة مشكل على انا نقول قد صرح السيد السند فى شرح المواقف فى مبحث الامكان ان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح هذا ولا مخلص عن هذا الايراد الا بان يقال ان تعلق الارادة باحد الطرفين محتاج الى تعلق آخر مخصص له وهكذا الى غير النهاية والتعلقات امور اعتبارية لا يجرى فيها برهان التطبيق

به المشية ولعلهم يخصصون المشية بمشية الافتس قوله لكن الكلام على التحقيق فان التحقيق ان ما اراد الله تعالى فهو كائن
ومراد له وان لم يكن مرضيا ومامورا به بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من اهل الحق لقوله تعالى ولو شاء ربك
لآمن من في الارض كلهم جميعا وقوله تعالى لو شاء لهديكم اجمعين وقوله عم ما شاء الله كان وما لم يشا لم
يكن قوله قيل عليه قائله مولانا زاده الشارح الاخير للعقائد وحاصله ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذي
يجده المخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا المطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل
بصدد الاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام في شانه تعالى
اذ لا يمكن ان يقال انه تعالى اخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل والكذب وكلاهما محال على ذاته وقياس الغائب على
الشاهد على ما قال الامام الرازي من انه لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب اذ لا تختلف فيهما حقيقة
الخبر بالاجماع غير مفيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين واجيب عنه بان الذي يصلح ان يكون مدلولا للكلام الاخباري
انما هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس الغائب على الشاهد
يفيد الالزام على الخصم لقولهم به وقد يقال المقصود ههنا مجرد تصوير الكلام النفسي بحيث يمتاز عن الكلام اللفظي و
الارادة والعلم واما اثباته للواجب تعالى فذلك بما نقل عن الانبياء عم ولا يخفى ما في الكل اما الاول فلانه انما يتم اذا
كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية اما اذا كان دلالة الاثر على المؤثر فلا واما الثاني فلان
الالزام غير مقصود ههنا بل المقصود اثبات المطلب الذي هو من جملة مهمات امور الدين واما الثالث فلان ما نقل عن الانبياء
عليهم السلام بالتواتر انما يدل على ثبوت الكلام لا على كونها مغايرة لما سواها في ذاته تعالى فلا بد من بيان المغايرة
وامكانها في ذاته تعالى حتى يحمل تواتر النقل بثبوته على ظاهره ولا يأول قوله واعلم ان هذا المقام مجاز الافهام نقل عنه
مجوز بالحاء المهملة والجيم انتهى فعلى الاول من جزت الموضع اجوزه جوزا سلكته وسرت فيه وعلى الثاني من جاز الاول
يجوزها ويجيزها والجواز والمجاز السوق اللين قوله المعنى الذي نجده يعني ان المعنى الذي نجده في انفسنا عند اخبارنا
عن قيام زيد اعني النسبة الايجابية بينهما لا تتغير بتغير العبارات ومدلولها المتغيرة بتغيرها اعني المدلولات اللغوية التي
يسمونها في الاصطلاح معاني اول وهو ظاهر فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام وبحسبها تختلف
مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة
ايضا فعلم انه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات ومدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا يرد ان يقال ان الكلام النفسي
مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء

وانت خبير بان ماذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وايضا ان الكلام النفسي
مدلول الكلام اللفظي عند اهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارات في توجيه كلامهم بعيد من
مقصودهم بمراحل قوله المقصود هنا هو مجرد بيان ان المعنى الذي يعبر عنه بالعبارة او الكتابة او الاشارة مغاير
للعلم واما انه كلام نفسي ام لا فهو مطلب آخر اثبته الشارح بقوله ويسمى هذا كلاما نفسا كما اشار اليه الاخطل وليس
المراد بقولهم الكلام النفسي مدلول للفظ انه مدلول اللغوي الذي يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو
يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذي هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات
والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعاني الثانوية في الاصطلاحات قوله ثم ان
الشاك اه بيان لمغايرته للعلم يعني ان الشاك يحصل له التصورات الثلث ولا يجد ذلك المعنى اعني النسبة الايجابية
على عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغاير التصور بما اخبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى يجد في نفسه
النسبة الايجابية التي يعبر عنها بزيد قائم او ثبت له القيام او اتصف بالقيام او نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة
لكونه شاكا فيكون مغائر التصديق بما اخبر به ايضا وفيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد
على الاول من ان هذا الدليل غير تام في ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه و
قياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثاني انه ان اريد بعدم علمه بوقوعه النسبة عدم التصديق به فمسلم
لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد عدم تصوره ايضا فهو ممنوع والثالث هو يرد على الاول ايضا انا لا نم
تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس هنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل في قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تامل فانه من
مطارح الاذكياء قوله والحق ان الامر عبارة عن الحالة اه اي والحق ان الامر مغائر للارادة لان الامر تعبير
عن الحالة التي تحصل في ذهن الآمر عند قصد الامر اعني النسبة الايجابية التي بطريق الاستعلاء سواء اراد
وقوع ما يتعلق به الامر او لم يرد بان اراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة قوله قال في التلويح ثبوت الشرع
اه يعني ان ثبوت شريعة نبينا عم موقوف على وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي عم بدلالة معجزاته
اما توقفه على ما سوى الكلام فلان ثبوته موقوف على نبوته عليه الصلوة والسلام وهو موقوف على
ظهور امر خارق يكون فعل الله لانه تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقا للدعوة ولا شك ان
خرق العادة حين الادعاء موافقا للدعوى موقوف على كونه تعالى قادرا مختارا موجودا عالما وايضا الرسول
من رسله الله تعالى للتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجودا قادرا عالما بالمعاني عالما بمعناه مختارا الخ

واما توقفه على الكلام فلان اكثر الاحكام التي جاء به نبينا عليه السلام ماخوذ من الكتاب وهو اقوى الادلة الشرعية
واعلاها وثبوته موقوف على كونه تعالى متكلما وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء ولعل التحقيق عدم
توقف الشرع على التصديق بكلامه اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من
الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او يصدقهم بان يخلق المعجزة في ايديهم من غير احتياجهم في شيء من ذلك الى
اتصافه تعالى بالكلام لان الكلام في شريعة نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظ كما لا يخفى قوله
فبين كلاميه تدافع ظاه لان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على
انه يتوقف على الشرع حيث ثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم انه لا حاجة
في اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام من التلويح لان الشارح صرح في هذا الكتاب ايضا بان ثبوت الشرع
موقوف على الكتاب فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد
اذ ليسنا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع
وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه قوله لا بد في التوفيق من التمحل اه لا حاجة الى التمحل بل التوفيق بينهما
جلي لان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال ههنا ان ثبوت
الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكر بل على
صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وما راه المومنون حسنا فهو
عند الله حسن وصدقه عليه السلام موقوف على ظهور امر خارق على يده لا على ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد
انه متكلم لتواتر النقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى المتكلم عن
صدقهم بطريق نبلزم الدور انتهى كلامه قيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع
الكلام النفسي وقال المحشي المدقق في وجه التوفيق ان اللازم مما في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع
واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع وفيه انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في نفسه كما لا يخفى
قوله وقيامه يستلزم اه دفع لما يقال ان ماخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام وانما الكلام اثره كما ان النقوش
الخطية اثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظ قوله والمعتزلة اه اي يقولون بان ثبوت
المشتق يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم يقتضي ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم بذاته
تعالى لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو الايجاد والكلام عرض

موجودا في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام ايضا

بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح مختصر العضدي في مسئلة لا يشتق

اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا اطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي هو حاصل للمخلوق

انتهى كلامه كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى انه موجد الكلام وحمل

الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام الماخذ به تعالى وايضا المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات

القارئ والحافظ التي يستحيل بقاؤها فايجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقارئ لان افعال العباد مخلوقة لهم

لا بذاته تامل قوله وهو عدول عن الظ واللغة يعني ما قاله المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف خلاف الظ

واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها ولو في محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه

متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى لا هو على ما هو راى اهل الحق قوله

واما الكرامية فقائلون بحدوثه اي قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى

وهم يسمونه قول الله واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم على ما مر قال في شرح المقاصد

لما رأت الكرامية ان بعض البراهين من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان

المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكن قال في المواقف في باب التنزيهات

ان الكرامية انما يقولون بقيام الحادث الذي يحتاج الباري اليه في ايجاد الخلق وهو قوله كن او لا ارادة على

اختلاف بينهم قوله هذا مذهب بعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا

ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيها اصلا انما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث المتعلقات

قوله وذلك فيما لا يزال قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي لزم ان يكون متعدد التعدد

اللفظي ومن ثمه ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات اقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظ عليه دلالة الموضوع على

الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر قوله والجواب الحق اي

الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدون التعلقات في الازل لا ينافي ان يكون

ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب الذات فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكثر

بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظ عليه دلالة الاثر

على المؤثر الذي هو خلاف الظ قوله واعترض على مذهب الحدوث الخ نقل عنه في الحاشية هذا الاعتراض

يختص عن هذا الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لايراد
اللهم الا ان يراد تلخيص السوال والجواب وح يرد الاول انتهى كلامه يعني ان هذا الاعتراض وارد على مذهب
الجمهور القائلين بان تعلقات الكلام ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا نهي ولا خبر ولا
يمكن وجود العام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث واجيب عنه بانه اورد السوال كما وقع
فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولم يجعل التعلق ازليا يعرف منه ايراد السوال
عليه والجواب عنه بالمقايسة ومنشاء الاعتراض اشتباه النفسي بالكلام اللفظي فان اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام
ولا يوجد بدونها فكذا النفسي ولا يجعل الاقسام انواعا لصفة شخصية مما لا يقدم عليه احد قوله فان الكلام
من حيث هو امر اه يعني ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث هو كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام
عن وقوع نسبة او عدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك اختلاف لوازمها فان الاول غير محتمل للصدق
والكذب بخلاف الثاني قوله بخلاف الكلام دفع لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو
مغايرا للخبر يلزم ان يكون مغايرا للكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من انه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات
بل بحسب التعلقات فيلزمكم ان لا تقولوا بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة في الازل كما لزم من
جعله في الازل خبرا وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرة الخبر مغايرته للكلام فان الامر من حيث هو
كلام مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية الا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمامور به
وهو لا يخرجه عن كونه ذلك الشخص نعم يخرجه عن كونه متصفا بحيثية اخرى من كونه خبرا او نهيا او استفهاما
ونداء ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا
ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيثية اخرى كحيثية كونه كاتبا والسر في ذلك ان هذه اضافات عارضة
له غير داخلة في هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات
متباينة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الآخر قال الفاضل الجلبي يرد عليه ان هذا لو تم لدل
على كلية مسمى لفظ زيد لانه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث
هو عالم ومن حيث هو اه الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد ان تتناهى ولا يخفى انه ليس بشيء لان الصدق
المعتبر في مفهوم الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد ان يكون مقولا في جواب ما هو بمعنى انه لو سئل
عنها بما هو يقع ذلك الكلي جوابا عنه لا ان يكون محمولا عليها ولا شك انه لو سئل عن زيد الكاتب القائم

والنائم ما هم يقال في جوابه انه انسان لانه زيد على ما بين في موضعه قوله لا نوجب الاتحاد والا لزم
الاتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بديهي البطلان قوله ولو سلم فجعل البعض اه اي ولو سلم ان
الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر والنهي والاستفهام والنداء راجعا الى الخبر ليس اولى من عكسه اذ لا شك
في وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلبه
قبال عليه كما لا يخفى وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل الچلپي ان استلزام الاخبار للانشاء غير بين ولا مبين ولو
مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخبري
فان قولنا اضرب يحصل بالتصرف في تضرب على ما بين في الصرف فيكون الخبر اصلا في اللفظ فكذا في النفسي وانت خبير بان
هذا ظن لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظ ايضا غير متيقن قوله اعترض عليه بان فيها اه اي ان المحقق في صورة
تصور الرجل الابن وامره بشيء هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن واما نفس الطلب فلا شك في كونه
سفها بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال كذا في شرح المواقف وفيه انه انما
يكون محالا اذا طلب منه ان يأتي بالفعل حال عدمه واما اذا طلب منه ان يأتي به بعد وجوده فلا قيل
فالحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان للاتيان حال الوجود محل اشكال اذ المعدوم ليس بشيء
فهو غير فاهم للخطاب فلا بد للطلب وان كان المقصود الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب قوله لئلا
يلزم منه ان لا يأمر النبي عم الا يعني ان ما ذكرت مرارا في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضي
ان لا يأمرنا النبي عليه السلام بشيء ولا ينهانا بشيء بل عزم على الامر والنهي بالنسبة الينا وانه قطعي البطلان
ضرورة ان خطاب النبي عليه عام لكل مكلف يولد الى يوم القيمة ولذا وجب الامتثال واختصاص الخطاب بانه
باهل عصره وثبوت الحكم فيمن بعدهم بطريق القياس بعيد جدا قوله لانا نقول فرق بين الامر لنصريح
الخطاب بانه عم للحاضرين بالقصد والصراحة وللغائبين بالتبع والضمن وللخطاب المعدوم ضمنا وتبعا ليس
سفها قوله فان المعتزلة يعني ان اطلاق لفظ القرآن شائع على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء و
علماء اصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر
منه ولو في عرف اهل السنة والجماعة هو النفسي فيوجب سبق الذهن من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشعر بالقراءة
المتعلقة باللفظ دون المعنى قوله وايضا فيه تنبيه على الترادف اي في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفهما كما
الانسان بشر هنا حاصله لا يخفى ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن فانه لم يكن متحدا معه

في المفهوم واورد ﻫ توضيحه لا بد له لان المقصود هو الحكم على القران بانه غير مخلوق لا على كلام الله قوله وقد ثبت
الكلام النفسي ﻫ دفع لما يقال انه اذا كان المنقول مخالفا للعقل يجب صرفه عن الظاهر ههنا كذلك فانه لو حمل المتكلم على
من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروطة
وجود البعض بانقضاء البعض الاخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة
لنا الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات قوله يريد به الصحة بحسب اللغة ﻫ دفع لما يقال من اتصافه
تعالى بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف والقيام او التحيز وما يوهم النقص فلا
اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف
الباري تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بان يقال ان الله تعالى اسود وابيض ومتحرك ومتجسم
ومتحيز الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة الا ترى انه لا يصح ان يقال لمن القى الحجر واوجد الحركة فيه على
ما هو راي المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك قوله يرد عليه ان هذا الا يعين ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف بما
هو من لوازم القديم يراد به الحقيقة الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة ان
القران يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على المعنيين النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي
واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي او المتخيل او الاشكال ويرد عليه ان المقصود تحقيق جواب المص على ما دل
عليه قوله وتحقيقه وهذا ينبئ عن انه لا تحقيق فيه لجواب المص لان حاصل جواب المص ان القران بمعنى الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوبا ومقروا
ومحفوظا ومسموعا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن وهي اوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته
بل من قبيل الاوصاف التي جرت على غير ما هي له كما يقال زيد مكتوب ومقرو ومسموع ومحفوظ باعتبار وجود الاته الدالة
وحاصل جواب الشارح ان الموصوف في هذه الاوصاف اللفظي الحادث دون النفسي القديم وانما قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله
واذا وصف ﻫ لانه يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقا لجواب المص بان يقال معنى قوله يراد به الحقيقة الموجودة ان المحفوظ في هذه
الصورة ذاته الموجودة في الخارج من غير ملاحظة امر يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف
ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ما هو يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعارضه
الدالية والمدلولية فحاصل هذا معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقته من حيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة او المتخيلة
او الاشكال المنقوشة فيكون تحقيقا لجواب المص كما لا يخفى قال الفاضل الحلبي هذا انما يرد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه
تحقيق جواب المص وليس كذلك بل هو جواب اخر لا تحقيق جواب المص لما كان بعيدا خلاف الظاهر عدل الشارح عنه قال

وتحقيقه اى تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك انه لوكان مقصد الشارح ايراد جواب اخر من شبهة المعتزلة فلا معنى لايراد

قوله ان للشئ وجودا فى الاعيان الخ بل الواجب ان يقول وتحقيقه ان القران يطلق على المعنيين الكلام النفسى واللفظى

فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به الخ ولله در من فسر بقوله اى تحقيق جواب المص لا تحقيق جواب اخر تامل

فى هذا المقام فانه من مزال الاقدام قوله والتفصيل انهم تمسك الخ يعنى تفصيل الكلام فى ان هذا جواب اخر لا تحقيق

جواب المص ان المعتزلة لما تمسكوا بان القران متصف بالاوصاف التى هى من سمات الحدوث فيكون حادثا

اجيب عنه تارة بان وصفه بالاوصاف المذكورة ليس حقيقة حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلى من قبيل وصف

المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته فى بعض الكتب وكتبته بيدى وهذا حاصل

جواب المص واجيب عنه تارة اخرى بان الموصوف بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا انما القديم

هو النفسى وهو غير متصف بهذه الاوصاف والقران يطلق عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز هذا

حاصل ما قرره الشارح بقوله فحيث يوصف الخ قوله وقال بعضهم الخ اى قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسى فى

وجه تخصيص موسى عليه السلام بالكليم انه سمع كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد حضرته

ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج فى عبارة الشارح فان معنى قوله فسمع موسى صوتا والا على كلام الله تعالى بلا واسطة

الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد او بصورة غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا او من جميع الجهات

وكلاهما خرق للعادة وانما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسى لان من جوز سماعه كالشيخ الاشعرى والغزالى فهو يقول

حضرته لانه سمع كلامه الازلى بلا حرف ولا صوت كما يرى ذاته فى الاخرة بلا كم ولا كيف وهم يجوزون تعلق الرؤية والسماع

بكل موجود حتى الذات والصفات قوله فيه اعتبار العلاقة الخ يعنى ان قوله باعتبار دلالته عليه يدل على ان اطلاق

كلام الله على اللفظ لعلاقة دلالته عليه واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا لان المشترك هو الذى

يكون معناه متعددا ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم واللفظى

الحادث ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام مجازا فى المنقول عنه اعنى الكلام النفسى بالنسبة الى الناقل لان اللفظ المنقول

حقيقة فى المنقول اليه مجاز فى المنقول عنه بالقياس الى الواضع الثانى الذى هو الناقل على ما بين فى محله وهذا

باطل لانه لو كان مجازا فى النفس لصح نفيه عنه بان يقال ليس للمعنى القديم كلام الله وهو ممنوع عندكم قوله

وجوابه الخ يعنى ان النقل المعتبر فى المنقول هو هجر المعنى الاول وتركه حتى لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضى

ان يكون المعنى الاول مهجورا فانه يجوز ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك للمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر

لا امكان للامكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفسي شائع فيما بينهم فيكون
مشتركا لا منقولا وانما قلنا النقل المعتبر في المنقول لا في المجاز ايضا نقلا لكن مع عدم هجر المعنى الاول قال
الفاضل الچلپي رد عليه انا لا نسلم ان الهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه على ما حققه الشارح في التهذيب هو اشتهار
اللفظ في المعنى الثاني حيث قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع للكل فمشترك والا فان اشتهر في الثاني فمنقول
ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهى اقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار في المعنى الثاني بحيث يكون الاول
مهجورا على ما فسره شارحه به كيف لو كان مطلق الاشتهار كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ الذي اشتهر في المعنى المجازي
منقولا قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل
لمناسبة فمرتجل فان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فهو في الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وايضا في
شرح المطالع وان كان معنى اللفظ متعددا فاما ان يتخلل بينهما نقل ولا فان تخلل فاما ان يكون ذلك
لمناسبة فان هجر الوضع الاول يسمى منقولا شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا على اختلاف الناقلين وان لم يهجر المعنى الاول
يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازا وكتب القوم مملوة من هذا البيان لا حاجة الى النقل والاتيان
قال ولو سلم فنقول هذا الاستعمال في الكلام منقولا ومجرد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور لان لزوم
المحال لا يكون مخصوصا بكونه منقولا بل مع كونه مجازا في المعنى الاول يلزم المحال ايضا كما تقرر في السؤال
ولا خفاء في ان الهجر عن المعنى الاصلي غير معتبر في المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في قول الشارح
ووضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع ينافي كونه مجازا اذ لا وضع في المجاز لانا نقول
يتحقق نوع وضع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول لا ينافي
مجازا بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة
انتهى اقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح مم اذ لا معنى قوله ووضعه لذلك باعتبار دلالته الا تعيين
لفظ الكلام لتلك الالفاظ [illegible] الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع شخصي لكون كل من الموضوع و
الموضوع له معينا وهو غير متحقق في المجاز والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعي بمعنى
ان الواضع وضع مثلا انه يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم على الملزوم واذا وجد
القرائن يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل المحشي والحق ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولا لا
مشتركا على ما هو المشهور قال في التلويح لما تعذر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر الامر الظاهر وهو وجود

العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود
العلاقة انتهى كلامه اقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة كونه منقولا مشهورا افتراء محض ليس في الكتب المشهورة
شائبة من ذلك وما نقل من التلويح انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدم وجوده معتبر في المرتجل
اما ان وجوده يستلزم كونه منقولا فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل
في المعنى المجازي منقولا لتحقق العلاقة فيه كما لا يخفى تأمل في هذا المقام فانه قد خبطه ولو لا اوهام قوله وقد يجاب بان
اعتبار العلاقة اه اي قد يجاب عن الاعتراض المذكور بان تأخير الوضع الثاني معتبر في المنقول على ما هو مقتضى النقل
ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون الوضع الثاني متأخرا عن الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازا في اللفظ
لجواز ان يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويضع لهما معا لفظا واحدا فيكون مشتركا لا منقولا كما لا يخفى قوله وفيه
اثبات عدم ترتب الوضع اه اعني في الجواب المذكور نظر لان المعترض لما كان مانعا لثبوت الاشتراك الذي ادعاه
الشارح بقوله ان كلام الله اسم مشترك لم كان المجيب بقوله وقد يجاب مثبتا للاشتراك فلا بد له من
اثبات عدم ترتب الوضعين بان الوضع الثاني غير متأخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل ودونه خرط القتاد
ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب الذي لا كلام فيه وبما حررنا لك اندفع ما قال الفاضل المحشي ان المجيب مانع لعدم
تحقق الاشتراك فيكفيه الجواز ولا حاجة الى التزام اثباته تأمل قوله يرد عليه ان كلامهم اه يعني ان اراد بقوله
اسم اللفظ والمعنى انه اسم لذلك الشخص القائم بذات الله تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه بل ما انزل على
النبي عم كلاما ضرورة انه ليس ذلك الشخص فان الاعراض يتشخص بتشخص المحل وانه يبطل بالقطع بان ما نقرأه هو القرآن المنزل
على النبي عم المتحدى به باقصر سورة حتى يكفر منكر كونه كلامه تم وان اراد به انه اسم للنوع القائم بذاته
اعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تم
من حيث خصوصيته وشخصيته مجازا لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص
بخصوصه فيصح نفي كلام الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح ان يقال زيد ليس بانسان وهو ظاهر البطلان
وانما قيد بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه فردا من افراده حقيقة لانه
استعمال اللفظ في ما وضع له على ما بين في شرح التلخيص وفيه بحث لانه ان اراد بصحة النفي نفي صدق النوع عليه فلزومه ممنوع اذ
لا يصح سلب النوع عن فرده وان اراد انه يصح نفي كون لفظ القرآن موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة
وبطلان اللازم ممنوع وان اراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات المتشخصة القائمة بذاته

كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد ما لم تكن و
حدوث محالها ايضا مع انه لا نقول بحدوثه اصلا بل نقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القران له قديم
حيث قال القران اسم للفظ والمعنى وهو قديم انما الحدوث للقراءة العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم ان
يكون اللفظ الذي وضع لفظ القران له حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة بأذهان القراء حادثة سواء اعتبرت
مع الترتيب او بدونها نعم انها مماثلة للالفاظ القائمة بذاته تعالى وبهذا اظهر فساد ما قال الفاضل الجلبي من انه
لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افرادا متعددة بعضها قديمة وهو المتشخص القائم
بذاته تعالى وبعضها حادثة وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات ولا يخفى على احد ان هذه الاشخاص
على هذا التقدير ليست افرادا له بل المعنى التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام قوله ولا مخلص الا بان يجعل اه اي لا مخلص
عن هذا الاعتراض الا بان يجعل لفظ الكلام مشتركا بين المتشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع فح لا يكون اطلاقه على ال
المتشخص بخصوصه مجازا ولا يكون كلامه تعالى متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القائ
القائم بذاته تعالى فرد او انما الحادث الجزئيات المتشخصة بتشخصات المحال الحادثة نقل عنه بان لا مخلص عنه الا بان
يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفرد بين الخاصين والا لزم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام
كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه انه بقي لزوم ان يكون اطلاق الكلام على ما يقرأه كل واحد منا
بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وذلك باطل بالاجماع وايضا يلزم ان يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة
بحدوث النظم المنزل على النبي عليه السلام قال بعض الفضلاء فالمخلص اختيار الشق الاول وما يقرأه كل واحد منا كان
بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى وان كان يغايره باعتبار التعلق بقرائته وفيه تامل قوله يشكل الفرق بقيام اه وكذلك
يلزم ان لا يكون التحدي مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار البلاغة على امور تقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتاخير واجيب
بان غرضه نفي الترتيب مطلقا بل الترتيب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف عدم الاخر كيف وان
الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعي لا تكون كلمات ولا الكلمات كلاما ووجود الالفاظ المرتبة وصفا وان
كان مستحيلا في حقنا بطريق جري العادة لعدم مساعدة الآلات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها
مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتيب الوضعي بين
الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات والا لزم انقسامها الا يرى
ان الصور القائمة بالنفس الناطقة ليس بينها ترتب وضعي وقد يقال في الجواب ان انتفاء الترتيب الزماني

والوضعی لایستلزم انتفاء الترتیب مطلقا حتی یلزم عدم الفرق لجواز ان یکون هناک ترتیب ولکن یتحقق به الفرق
وعدم الشعور به لاینافی وجوده فی نفس الامر اقول یرد علی الجوابین انه یلزم ان لا یکون الکلام المنزل علی النبی
علیه السلام وما یقرأ کل واحد منا کلام الله لان الکلام علی هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالی بالترتیب الوضعی
او الترتیب الذی لاشعور به وهو غیر متحقق فیما اذ لا ترتیب هنا سوی الترتیب الزمانی وقیل فی الجواب ان
ذلک الذاهب اعترف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل تحقیقه ان کلام الله صفة حقیقیة بسیطة کسائر صفاته
الکمالیة وانما التعدد والتغایر بحسب التعلقات والاعتبارات فلا یرد علیه ما ذکر اقول فیه بحث اذ لا اشعار فی عباراته
بان کلامه صفة حقیقیة بسیطة کیف وکون الالفاظ القائمة بذاته تعالی راجعة الی صفة حقیقیة بسیطة مما لا یعقل
ولا یتصور صحته **قوله** لم یرد به ای لم یرد بالاخراج المعنی الاضافی الذی هو تعلق بین المخرج والمخرج اذ لا معنی
لکونه صفة ازلیة اذ هو نسبة بینهما لا یتحقق الا بتحققهما فیکون حادثا البتة لحدوث المخرج بل اراد الصفة الحقیقیة
التی هی مبدأ لهذه الاضافة وعلة لها وکذا فی سائر العبارات من الایجاد والاحداث والابداع والاختراع
والاحیاء والاماتة والخلق والتخلیق والترزیق الی غیر ذلک فی انه لیس المراد معانیها التی هی الاضافات بل مبدؤها
قوله یرد علیه انه یجوز الخ یعنی لا نسلم انه لو کان التکوین حادثا یلزم ان یکون الصانع محلا للحوادث انما یلزم
لو کانت قائمة بذاته تعالی لم لا یجوز ان یقوم بغیره تعالی کما ذهب ابو الهذیل من ان تکوین کل جسم قائم به فان
رد هذا المنع ودفعه لما سیجیء فی الوجه الرابع من انه یلزم ان یکون کل جسم مکونا لنفسه اذ لا معنی للمکون
الا من قام به التکوین اتحد الدلیلان اعنی الاول والرابع وهو ظ **قوله** وجوابه الخ حاصله ان اتمام هذا الدلیل
واندفاع المنع المذکور مبنی علی امتناع قیام صفة الشیء بغیره بخلاف الوجه الرابع فانه لم یلتفت فیه الی هذه
المقدمات فاندفع المنع المذکور ولم یتحد الدلیلان **قوله** یرد علیه الخ حاصله ان اراد بالجواز الجواز الشرعی فالملازمة
ممنوعة لان الجواز الشرعی موقوف علی عدم ایهام ما لا یلیق بکبریائه کما هو رای المعتزلة والقاضی وعلی اذن الشارع
کما هو رأی الاصحاب وکلاهما مفقودان فی مشتقات الاعراض المقدورة له تعالی وان اراد الجواز العقلی
فالملازمة مسلمة لکن بطلان اللازم حینئذ لا بد لاثباته من دلیل ویمکن الجواب بان المراد الجواز بحسب اللغة علی ما ذکره
المحشی فیما سبق ولا شک انه لا یصح اطلاق الاسود لغة علی القادر علی السواد فانه لا یقال للرجل الذی یقدر علی
صبغ السواد والحمرة انه اسود واحمر مع انه یصدق علیه انه قادر علیهما **قوله** یرد علیه منع الخ یعنی
لا نسلم انه لو کان التکوین حادثا لکان اما مکونا بتکوین اخر او بدون التکوین لم لا یجوز ان یکون مکونا بتکوین هو نفسه

ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين ويرد عليه انه اذا كان معنى كون تكوين التكوين عينه اذ كان
معنى كون التأثير عين الاثر واجيب بان المراد بكون تكوين التكوين عينه انه ليس في الخارج ان المكون او التكوين
والا تكوين فامر بحسب العقل وليس له تحقق في الخارج ممتازا عنه بحسب الوجود الخارجي فلا يحتاج الى تكوين
آخر [illegible] تكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد
اشرنا الى [illegible] وما عليه وقد اشرنا الى ما ينفعه وما يضره قوله ويمكن ان يقال نفس التكوين لا سيما انا لا نم انه لو كان
[illegible] بان احتاج الى تكوين آخر او حدث تغير التكوين لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث اتصاف
[illegible] به وقيامه به نعم متعلقه او لا بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة في سبق ذات الشيء
مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقا ذاتيا وان كان مقارنا له بالزمان فان وجود الصفات والاعراض
انما هو لقيامها بمحالها على ما قالوا من ان المحل مقوم لها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا
يمتنع الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان كانت مقارنة
له في الزمان فيجوز ان يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقا بوجود نفسه مقدما عليه بالذات مقارنا
له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال المحشي المدقق فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجود يكون المكون هو الوجود
فان كان الوجود مكونا يكون الموجود وهو نفس التكوين ايضا مكونا ومتعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين
ان كان عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو محال وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا لنفسه يكون وجوده لذاته
فيكون واجبا وهو مناف لقيامه بذات الباري تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه كلام منشاؤه قلة التدبر
وسوء الفهم فان اللازم هو ان يكون التكوين القائم بذات الباري بحسب الذات مقدما على وجوده
تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث
الوجود وكذا اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب ومدخلية ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه
واجبا لذاته والا ينسد باب اثبات الصانع تامل فانه كلام لا شبهة فيه نعم يرد عليه انه انما يتم لو تم ان قيام العرض
مقدم على وجوده بالذات وعلية لكن السيد السند قدس سره رد عليه في شرح المواقف وقال انه ليس شيء اذ بعيد
ان يقال يحصل السواد في نفسه فقام بالجسم وللفاضل المحشي ههنا بحث طويل الذيل يظهر جوابه مما قررنا للتنبيه اختيار الشق
الثاني فاولى تامل فلا نصرح مخافة الاطناب فان قيل اذا كان التكوين قائما بذاته تعالى يكون قديما لامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى فهذا المنع لا يضر قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك في تماميته انما الكلام في تمامية

الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وحل تمه بعون الملك العلام قوله فاحفظه فانه ينفعك في مواضع شتى
مثل الدليل الذي اورد في قدم الارادة والقدرة بانهما لو وجدتا فاما بارادة وقدرة اخرى فيلزم
التسلسل او لا فيلزم الايجاب لا يخفى جريان المنع المذكور تامل قوله كانه اراد ما عدا لا يعني ان يراد
الادلة الثلثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة او اراد الجميع وبنى الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون الكلام على
المجاز اما ابتناء ما سوى الثاني فلانه لو لم يكن صفة حقيقية بل امرا اعتباريا لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام المتجدد
وهو جائز لكونه قبل كل شيء وبعده وكذا التسلسل ولا استغناء الحادث عن التكوين لان الملزوم فرع كونها ذا وجود
كونه موجودا واما عدم ابتناء الدليل الثاني فان ابتناءه لزوم الكذب او المجاز في خبره تعالى والاختصاص لله تعالى بكونه
بل يعم الحادث والمتجدد كما لا يخفى وقال البعض الافاضل الظاهر ان الدليل الثاني ايضا مبني على كونه صفة حقيقية اذ لو كان
من الاضافات التجددية يقال انه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات او
تحقق الاضافة بدون احد المتضايفين وكلا الامرين محال قوله ونحن بالبال ان التكوين هو المعنى الذي لا
يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية معنى به
يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل وذلك مفعول ولا شك
ان هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا نجد في الضارب حين تصوره بحيثية كونه
ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره وانه متحقق
منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو اثره وهو مغاير للقدرة والارادة ايضا لان هذا المعنى
متحقق في الفاعل على الموجب عند الحكماء بالنسبة الى الاثار الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم القدرة والارادة
بل نقول ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى الصفات الصادرة عنه بطريق الايجاب كالقدرة والارادة
فيكون مقدما عليها بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لها وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشي المدقق من ان في هذا
الكلام اعترافا بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لا سيما في القدرة والارادة بل في العلم
ايضا لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك بل الى الذات
المتصف بالتكوين والايجاد بطريق الايجاب ولا اشكال فيه بل هذا مما اتفق عليه المتاخرون واستحسنوه
فان قيل اذا كان ذلك المعنى موجودا في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات يكون
بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج الى معنى آخر يرتبط به ويمتاز عن غيره فيتسلسل ويلزم تحقق الفاعل

بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج الى معنى آخر كما في الحاشية
السابقة فتامل نقل عنه واما انه موجود ام لا فهو بحث آخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام يوصل
الى انه موجود ايضا انتهى كلامه يعنى ان المقصود ههنا هو اثبات المعنى المغاير لسائر الصفات واما انه
موجود او انه امر اختيارى يعتبره العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس فى الخارج امر زائد عليهما فهو بحث
آخر على انه لو تم طريق اثبات وجود للصفات وزيادتها من انه تعالى عالم وقادر ومريد ولا معنى لها الا من
اتصف بالعلم والقدرة والارادة اوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بان يقال
انه تعالى خالق كل شئ ولا معنى للخالق الا من اتصف بالخلق فلا بد ان يكون امرا موجودا زائدا على ذاته تعالى كسائر
الصفات وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان ما به الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير التسليم كونه امرا زائدا على
الذات سوى القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب كون ما به الامتياز والارتباط امرا
خارجيا غير مسموع ما لم يقم عليه برهان وشهادة الوجدان فى امثال هذه المباحث غير معقول ووجه الاندفاع
ظ لا سترة عليه قوله او لكون الخ يعنى ان تكوينه لكل جزء من اجزاء العالم قديم والمكون حادث لكون التعلق الازلى
بوجوده فى وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا مثلا تعلق التكوين بوجود زيد فى الازل
فى وقت كون الشمس فى الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون حادثا وان كان التكوين متعلقا فى الازل
قوله وهذا هو الانسب بالمتن لا يظهر وجه الانسبية فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المص هو تكوينه الذى يتعلق
بالعالم وبكل جزء من اجزائه فى وقت وجوده فيكون اشارة الى ان تعلقا بحادثه على حسب تجدد الاوقات ويحتمل
ان يكون معناه هو تكوينه الذى تعلق فى الازل بوجود العالم وبكل جزء من اجزائه فى وقت وجوده فيكون تعلقاته
قديمة ويكون حدوث المكونات بحدوث اوقات وجودها اللهم الا ان يقال ان الظ على الاحتمال الاول ان
يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه عدل تعلقه بفعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال
الثانى قوله وحاصله منع الملازمة اى لا نم انه وقدم التكوين قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات
بالتكوين قول بحدوثها اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بايجاد شئ آخر وما قاله الفاضل المحشى من انه لا يتصور
منع الملازمة فان التكوين نسبة تنافر بين المكون عند القائلين بحدوث التكوين كما ان الضرب متاخرة عن المضروب
فلو كان التكوين قديما يلزم قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين كما ان قدم الضرب يستلزم قدم
المضروب فهو خبط محض اذ لا معنى لتاخر التكوين عن المكون كيف والشارح حقق فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوين

اضافة الله عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت وجوده ولا شك ان ذلك
التعلق مقدم على وجود المقدور ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيههم التكوين بالضرب وهو ليس الا في مجرد كونه من قبيل
الاضافات لا في انه يتأخر عن المكون مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل في حل قوله ولما
استدل القائلون اه قوله وقد يتوهم اه قد يتوهم ان قوله ربما الفضل ليس جوابا عن استدلال القائلين بل اعتراض على قوله
ان تعلق فاما ان يستلزم اه وحاصله ان ترديد التعلق بين استلزامه القدم او الحدوث قبيح غير محتمل لان تعلق وجود
شيء بشيء يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث البتة اذ لا معنى للحدوث الا الاحتياج
الى الغير في الوجود قوله وليس بشيء اه يعني ما يتوهم في توجيه ما يقال ليس بشيء لان امثال هذا الترديد شائعة كثيرة
الوقوع في كتب القوم والغرض منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال للكلام
الا ترى انه قد ردد المولى وجود العالم بين التعلق بذاته او بصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع ان عدم التعلق لا معنى له
اذ لا يمكن ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض ايضا صحة هذا الترديد حيث لم يعترض عليه تأمل
قوله على انه يجوز ان يكون الجواب اه يعني يجوز ان يكون الجواب الزاميا لاسكات الخصم ويكون الترديد مبنيا على
ما هو مسلم عنده وان كانت فاسدة في نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث التكوين يقول ان الاحتياج لا يستلزم
الحدوث بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديما حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين قال
الفاضل المحشي في توجيه العلاوة اي يكون الجواب الذي فيه الترديد المذكور جوابا الزاميا فلا يلزم ان يكون الترديد
قبيحا فان للمجيب ان يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الالزام انتهى كلامه ولا يخفى عليك
فساد هذا التوجيه اذ هو عين ما ذكره بقوله وليس بشيء لشيوع نظائره توسيعا للدائرة فلا معنى للعلاوة
قوله ومن اجل ان المراد اه يعني من اجل ان المراد بالحادث ما يكون مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الى
الوجود بالقدرة خلافا يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى رد من زعم قدم العالم ببعض
اجزائه كالهيولى والصورة لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الاحداث الاخراج من العدم
الى الوجود فيكون ردا على من زعم ان بعض اجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف ما اذا كان معناه المحتاج الى الغير
في الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم لانه ايضا يقول
بالحدوث بهذا المعنى وبذلك اندفع ما قال البعض الافاضل ان مجرد ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية
لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم ردا على من زعم قدم شيء من اجزائه ما لم يثبت

ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وجه الاندفاع ظ وفرق ان البعض
قوله ومن ههنا بقوله اى من اثبات اختيار الصانع كذلك ولا يخفى انه يأبى عنه قول الشارح فيما بعد لانهم
انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية اه كما لا يخفى على اولى الافهام قوله جعله بعضهم من تتمة الجواب الخ يعنى ان الشارح
جعل قوله وهو غير المكون كلاما مستقلا بيانا بالمسئلة التى اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى انه
غير المكون والاشعرية الى انه عينه وهو الغير على ما يقابل العين بحسب المفهوم لان الدلائل المقررة فى اثبات هذا المطلب
انما تثبت المغايرة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح هذا الكلام من تتمة جواب الشبهة التى اوردها
القائلون بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكهما فى الوجود والحيز
وقال فى تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه
يتعلق فى وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت فى الازل
بدون المكون ضرورة المتعلقة بالمكونات فيما لا يزال وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه فى الحيز فلا
يكون التكوين اضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والا اى وان كان اضافة لم يكن غيره
لامتناع انفكاكه عن كونه اضافة عن المكون ضرورة ان النسبة لا تتحقق بدون المنتسبين قوله وليس بشيء اه اى ما
جعله بعض الشراح ليس بشيء لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده اضافة
لا يتحقق بدون المكون وصحة الانفكاك فى جانب المكون لا يفيد فى اثبات كونه صفة حقيقية حتى يلزم منه قدمه من قدم المكونات
لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة
المذكورة ويخطر بالبال ان الجواب المذكور غير موقوف على ان يكون صحة الانفكاك فى جانب التكوين مسلمة عند الخصم
القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيهما الجواب على مذهبهم
كيف وحاصل الجواب منع للملازمة اى لا نسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون
عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا شك انه لا حاجة لان يقال
انا لا نسلم صحة الانفكاك بينهما يدل على ما قلنا تقييد المص قوله وهو غير المكون بقوله عندنا دلالة لا
يشوبها ريبة على انه لو كان صحة الجواب موقوفا على تسليم الخصم لا يتم الجواب المذكور لقوله وهو تكوينه
للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده ايضا لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة متعلقة بالمكونات فى وقت
وجودها بل عنده نفس التعلق قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه الخ منع للملازمة التى ذكرها ذلك البعض بقوله

والا لما كان غير العين لانه انه لو كان اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم الانفكاك من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفيه اللزوم من جانب واحد كالعرض الجزئي مع المحل الجزئي والصفة المحدثة مع الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة متحققة مع انهما مغايران للمحل والذات ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ يكفي في الجواب ان يقال وهو مغير لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عنده فلا يكون اضافة عندنا كالضرب ولا لامتنع انفكاكه عن المكون من غير ذكر نفي الغيرية في البين قوله والصفة المحدثة مع الذات الا ان الصفات المتجددة لذاته تعم من كونه قبل شيء وبعده خالقا ورازقا ومحييا ومميتا الى غير ذلك من الاضافات فلا يرد ما قال الفاضل الچلپي ان الصفات المحدثة داخلة في العرض فذكرها مستدرك قال في شرح المواقف من الصفات ما هي غير الذات كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما قوله قيل عليه ان التكوين الا فائدة من جعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بناء على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل لا يثبت للمدعى لان المدعى اثبات مغايرة التكوين الذي هو مبدأ الفعل للمكون على ما يدل عليه قوله عندنا فالتكوين عندهم ومن يوافقه مبدأ الفعل ولذا جعله صفة ازلية واللازم من الدليل هو تغاير الفعل الذي هو اثره للمفعول قوله ولو لم يكن غيرا اه يعني لو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبدؤه فلا يكون غيرا لامتناع انفكاكه عن المكون ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم غيريته بالمفعول يلزم ان يكون مغايرا للفاعل ايضا لان الانفكاك من جانب واحد اعني من جانب الفاعل متحقق هنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما تقرر عندهم من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى عليك ان التسليمين غير وارد على الشارح اذ لم يحمل الغير على المصطلح بل على ما يقابل العين بحسب المفهوم كما يفصح عنه الدلائل المورودة في اثبات الغيرية وقوله وهذا كله تنبيه على كون الايراد على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على ما قاله المحشي المدقق فليس بشيء لان هذا الدليل اعني قوله لان الفعل يغاير المفعول من الشارح وهو لم يجعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح قوله وجوابه ان الكلام اه يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بالتكوين عين المكون وانه اضافة والغرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على ما زعمت عين الفعل والفعل مغاير للمفعول بالضرورة قوله ويمكن ان يراد اه اي يمكن ان يقال في دفع الاعتراض ان المراد بالفعل انه الفعل ومبدؤه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق والتخليق والاختراع والاحداث والتكوين مما يكاد يطلق على الاضافة لكن المراد في اصطلاحهم مبدؤه على ما مر واما مجازا بذكر اللازم وارادة الملزوم ويكون قوله كالضرب تنظيرا

حتى يرد ان الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للتمثيل له قوله وقد عرفت انه نقل هذا الجواب من المحشي مبني على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله ليس بشيء لان صحة الانفكاك اه جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة المحدثة مع الذات انتهى كلامه والاظهر ان يقول فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه المزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول واراد بقوله حادثة متجددة لان الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا في الصفة المحدثة لذاته تعالى والا لزم كونه محلا للحوادث بل الصفات متجددة لكونه قبل كل شيء وبعده محييا ومميتا ورازقا وخالقا والى غير ذلك من الاضافات والاعتبارات قوله اذ الاحتياج اليه يعني ان احتياج المكون الى الصانع انما هو في التكوين والايجاد فان كان الايجاد عين ذاته يكون المكون محتاجا في وجوده الى ذاته اذ لو احتاج الى موجد غيره يكون الايجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون وهذا خلف فيكون مستغنيا عنه وقديما لاقتضاء ذاته وجوده قيل تفسير التكوين بالايجاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدؤها فيكون هذا الكلام الزاميا ايضا قوله القدم اللغوي لا يعني ان الاقدام اما هو من القدم اللغوي وهو بمعنى الزمان الطويل المعبر عنه بالفارسية به ديرينه بودن في المعنى انه ادوم من العالم واسبق منه بالزمان بمعنى انه مضى عليه زمان طويل لم يمض على العالم ضرورة انه ايجاد وهذا على تقدير ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم واما من القدم الاصطلاحي بمعنى عدم سبق العدم فالمعنى اقوى قدما واولى من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ لزوم قدم العالم فان التكوين اذا كان بنفسه يكون قديما الا انه لا يكون قديما لوجب كانه قديم بالاساس كان وجوده به فلا بد ان يلاحظ المكون بعنوان انه كونه عين التكوين في حكم العقل بكونه قديما حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لا يحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فان ذاته علة مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان امر اخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب اشد واقوى قدما عند العقل وهذا على طبق ما قال الحكماء ان الموجود الذي وجوده عينه اقوى موجودية من الموجود الذي وجوده مقتضى ذاته اذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الاول بخلاف الثاني وان كان الخلو عن الوجود فيهما محالا في الخارج فتدبر ولا تلتفت الى ما قال الفاضل المحشي من ان كون الواجب اقوى قدما محل بحث قوله وذلك محكم يعني كون نظام العالم على الوجه الارفق والاصلح دليل على اختيار صانعه كما ان صانعا دراحشاد احكم وعوى الاحياء من المصورة فانه اذا كان موجبا لم يكن على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذي اقتضاه وراء هذا لكن هو يفيد

فى محل المناقشة خصوصا اذا ادعى الخصم ان مبدأه لما كان كاملا من جميع الوجوه يكون اثره ايضا على الوجه
الاكمل غير مسموع لانه لابد له من دليل **قوله** نعم يمكن المناقشة باحتمال الواسطة بان يقال نظام العالم على الوجه
المذكور انما يدل على كون مؤثره عالما قادرا مختارا ولم يقتض ان يكون الواجب لكن لا اذ يجوز ان يكون ذلك المؤثر
وسطا مختارا صادرا عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بان ما سوى الله حادث فلا يمكن استناده الا
بطريق الاختيار غير تام لانه مبنى على اثبات حدوث جميع ما سوى الله وهو لم يثبت بعد بل انما ثبت حدوث ثبت
وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الاكابر بان كل ما سوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل
مفتقر محدث لان تأثير المؤثر فيه بالايجاد ولا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فبقى ان يكون
اما حال الحدوث او حال القدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو تم لاستلزم اما القول بحدوث
صفاته تعالى او القول بانها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل **قوله** يشير الى الرؤية اه اى يشير بتفسير الرؤية بالانكشاف
الى ان الرؤية مصدر مبنى للمفعول بمعنى كونه تعالى مرئيا لان الانكشاف صفة المرئى والمصدر المبنى للفاعل اى كون
الشخص رائيا صفة الرائى وانما حمل الشارح على الاول مع ان الثانى يحتمل ايضا لتبادره منه من غير تقدير فى العبارة
ولانه المتنازع فيه لان الخصم انما يرى المانع من جانب المرئى وان كان كل منهما لازما للآخر وعلى هذا يكون
قوله واثبات الشئ ايضا مصدرا مبنيا للمفعول اى كون الشئ مثبتا لكن قوله فيما بعد ولذا بالنسبة اليه حالة
مخصوصة هى المسماة بالرؤية يدل على انه مصدر مبنى للفاعل ويمكن ان يقال تفسير الرؤية بالانكشاف تفسير باللازم فلا
حاجة الى التأويل ويكون موافقا لما فى شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرنا
وغمضنا كان نوعا آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العين كان نوعا آخر من الادراك فوق الاولين نسميه
بالرؤية **قوله** هذا هو الامكان الذهنى اه يعنى عدم الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان المفسر بتجويز الذهن
وفرضه مع عدم المانع الشامل للممتنع الذى يكون العلم بامتناعه كسبيا اذ يصدق عليه ان العقل بعد التخلية
وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الرؤية بهذا المعنى فانه يقول
ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجردا عن المكان والجهة وعدم
كونه جسما مكيفا بالعوارض التى هى شروط الرؤية يحكم بامتناعه انما النزاع فى الامكان الذاتى المقابل للامتناع المفسر
بان لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب ان يقول ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم
امتناع رؤيته ويمكن ان يقال ان الامكان الذهنى كاف فى هذا المقام وان غفل عنه السلف الكرام لان العقل

اذ الحكم بامتناعه بعد التخلية عملنا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يقم دليل على امتناعها اذ لا يمكن صرف الظواهر و لا التوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلى على الامتناع اذ لو كفى مجرد جواز ذلك فى الصرف و التوقف لوجب الصرف و التوقف فى جميع الظواهر الواردة فى الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلى على امتناعها فعلم ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لنا فى العمل بالظواهر و يؤيد ذلك ان القوم لم يتعرضوا لاثبات الامكان الذاتى فى سائر السمعيات كالسمع و البصر و الكلام و عذاب القبر و غير ذلك بل اكتفوا على نفى امور ممكنة اخبرها الصادق و من ادعى الامتناع فعليه البيان و لعمرى ما احسن الشارح فى اختيار مسلك الجواب قوله يرد عليه ان اريد الخ اى ان اريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم و جسم و عرض و عرض فهو مصادرة لجعل المدعى جزء الدليل اذ يصير الكلام هكذا انا قاطعون برؤية الاعيان و الاعراض لانا نفرق بالرؤية بين جسم و جسم و عرض و عرض و كلما كانا مفرقين برؤية البصر فهما مرئيان و لا يخفى مصادرة و ان اريد بالفرق باستعمال البصر فهو لا يفيد فى اثبات المقصود اعنى كون الاعيان و الاعراض مرئيين فان الفرق باستعمال البصر بين الاعمى و الا قطع مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم فى مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم البصر و عدم اليد و التحقيق ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفرق مبصرا لجواز ان يكون المبصر عوارضه و بتوسط ذلك الادراك يفرق العقل بينه و بين امر آخر قيل ان الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود و لا اختصاص لها بشئ من الاعيان و الاعراض و بهذا القدر يحصل المط و فيه ان كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشئ من الاعيان و الاعراض ضروريا محل تامل كيف و قد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئى هو الاعراض من الالوان و الاضواء و غير ذلك على ما بين فى محله قوله يرد عليه ان التحيز المطلق الخ يعنى ان الحصر ممنوع اذ التحيز المطلق اعنى كون الشئ شاغلا للحيز سواء كان بالذات او بالعرض و الوجوب بالغير و كونه مقابلا للرائى بل الامور العامة الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الرؤية واحدا منها قال الفاضل المحشى فى كون وجوب الوجود علة الرؤية لا يضر المعلل لان فيه ثبوت المط و هو صحة رؤية الواجب لتحقق وجوب الوجود و اما كونه بالغير فهو امر اعتبارى محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية و متعلقاتها انتهى كلامه و فيه انا لا نم ان كونه بالغير امر اعتبارى و على تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطا لعلية الوجوب اجيب بانا من انا نعلم بالضرورة مدخلية الوجود فى العلية و لا يخفى ان هذا القدر لا يثبت العلية قوله فان قلت عليه الا مو الا هذا الجواب على تقدير تمامه انما يدفع النقض بالامور الشاملة للمفهومات باسرها كالماهية و المعلومية لا المفهومات الشاملة للجوهر و العرض فقط كالمخلوقية

والكثرة مثلا والجواب الحاسم لمادة شبهة ما سيجئ من الشارح من ان المراد بالعلة متعلق الرؤية ولاشك ان شيئا من الامور العامة لا يصلح متعلقا لها لكونها امورا اعتبارية غير موجودة في الخارج قوله قلت يجوز ان يشترط الخ يعني يجوز ان يشترط عليه واحد من تلك الامور بشئ من خواص الممكن الموجود كالحدوث وتساوي طرفي الوجود والعدم الى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك الامر من حيث كونه علة للرؤية في الواجب والمعدومات ولا يلزم صحة رؤيتهما وبما حررنا لك ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي واما قوله فيجوز ان يشترط بشئ من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما يذكره فيما بعد من امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اذ لم يجعل شئ من خواص الموجود الممكن شرطا لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرطا لعلية ذلك الامر ولاشك انه اذا كان شئ من تلك الخواص شرطا للعلية لا يكون ذلك الامر من حيث العلية محققا في الواجب فلا يلزم صحة رؤية قوله وايضا لو علل الخ يعني لو كان علة صحة الرؤية الامكان لصح رؤية المعدوم الممكن لتحقق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة قوله وفيه نظر الخ نقل عنه وجه النظر انه يجوز ان يشترط عليه الامكان بشئ من خواص الموجود كما اشير اليه آنفا قوله التاثير صفة اثبات الخ هذا الكلام من السيد الشريف مبني على ظاهر عبارة الموقف من قوله وهذه العلة لابد ان تكون مشتركة والا لزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز لما مر في مباحث العلل انتهى والا فالعلة ههنا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق الرؤية كما سيجئ يعني ان العلة لابد ان تكون موثرة التاثير صفة اثبات فثبوته فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف به العدم الصرف ولا ما يتركب منه ولو قيل ان الرؤية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا في نفسه لكن لا ينتظم به كلام الشارح قوله ويرد عليه انه لا يمنع الخ يعني ان الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن ان يكون العدم نفس العلة الفاعلية او جزءها ولا يدل على انه لا يمكن ان يكون نفس العدم شرطا فيجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او الامكان علة للرؤية فلا يثبت صحة رؤية الواجب نقل عنه وانت خبير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ايضا احتمال ان يشترط علية الوجود بكل ما يختص بالممكن انتهى ومن هذا ظهر ان ما ذكره الفاضل المحشي في دفع هذا الايراد من انه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا معنى ما ذكر في شرح المواقف ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف ايضا ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري ثم يعلم ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية امر موجود ولان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا انتهى كلامه لا يدفع الايراد المذكور اذ يجوز ان يكون امر وجودي متعلقا

شرطاً الوجود على ان حمل العلة ههنا على المتعلق مما يختل به نظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة **قوله** فان امتناع
وجود الرؤية الخ تعليل للمقدمة المطوية تقريره ان هذا الامتناع على تقرير ثبوته لا يضر فان امتناع وجوده الا يعني
امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطاً او من خواص الواجب مانعاً وهو لم يثبت
وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلق بمعنى الصحة بحسب الذات مع
قطع النظر عن الامور الخارجية **قوله** يرد عليه ان حاصل الخ يعني ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية مشترك
بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته ان متعلق الرؤية وجودي وليست في صورة رؤية الشبح من بعيد
خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد النوعي الخ عن
الطريق المذكور بقوله انا قاطعون برؤية الاعيان الخ اذ خلاصته انا لا نسلم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة
له لا يجوز ان يكون ذلك الحكم واحدا نوعيا فيعلل بالمختلفات فلا يستدعي علة مشتركة ودفعه انما يكون باثبات
المقدمة الممنوعة وهي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبته فانه انما يدل على ان علته امر مشترك
في الواقع لا انه لا بد ان يكون مشتركا واجيب بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو شائع فيما بينهم وليس تحرير للطريق المذكور بحيث
يندفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشي وفيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقائل لها ولا خفاء في كونه
وجوديا ابى الدلالة جلية على ان الجواب تحرير للطريق السابق بحيث يندفع الاعتراضات **قوله** ويستلزم استدراك الخ عطف
على قوله لا يدفع يعني ان هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما و
لاستلزام الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول اذ يكفي ان يقال اذا ابصرنا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وكونه موجودا
من الموجودات ولذا قد لا نقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض فعلم ان متعلق الرؤية اولا وبالذات هو الهوية
المطلقة وهي مشتركة بين الواجب والممكن فيصح ان يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى وهذا خلاصة
كلام المحشي وللفاضل المحشي ههنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بادنى تامل **قوله** رد ان مفهوم الهوية الخ هذا الرد
ذكره السيد السند في شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات امر اعتباري
كمفهوم الحقيقة والماهية فلا يصح ان يكون متعلقا للرؤية والا لزم صحة رؤية المعدومات بل المرئي من الشبح
البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة و
ضعفا فليس كل اجمالي سبيله الى التفصيل الا يرى ان قولنا كل شيء فهو كذا فلعل لتلك الخصوصية مدخل في المرئية فلا يصح
رؤية الواجب **قوله** ثم اعلم ان هذا الدليل الخ يعني ان الدليل المذكور لاثبات صحة رؤية الواجب منقوض

بصحة الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموسا وتقريره ان الملموسية
مشتركة بين الجوهر والعرض فانا نفرق باللمس بين جسم وجسم فانا نميز الطويل من العريض والطويل من الاطول
وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم تقرر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فلمس الطول والعرض
هو لمس الجواهر التي تركب منها الجسم وكذا نفرق بين عرض وعرض باللمس فانا نميز الرطب عن اليابس
والخشن عن الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة
وهي ليست الا الوجود وبما حررنا لك ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال ان صحة الملموسية مختصة بالاعراض
فلا نقض بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذي اورد على روية الاعيان جار بعينه في الملموسية
الاعيان بلا تفاوت على ما حررنا فان تم تم في الموضعين والا فلا اجاب عنه بعض الفضلاء بانا نلتزم
صحة الملموسية الواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة
الاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت
خبير بان ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم لذا قال في شرح المقاصد
واما النقض بصحة الملموسية فقوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي قوله يرد عليه انه يصح ان يقال الخ يعني انا لا نم
ان المعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان العدم للمعلول العدم العلة ايضا والعلة قد يكون ممتنع العدم مع
امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز ان يكون
الرؤية الممتنعة معلقا بالاستقرار الممكن والسر في جواز تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه انما
هو بحسب الوقوع بمعنى ان وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع
الذاتي فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان
المعلق اجيب بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلقا ولا شك ان امكان عدم
المعلول المعلق عليه فيما مر علته ليس كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان استلزام
عدم الصفات او عدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود كل منها واجب وعدمه ممتنع لوجود الواجب
واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا يستلزم بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع
الا بالذات ولا بالعرض واما الرد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد الندكاك بدليل الفاء وحين تعلقت ارادة الله
بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره وان كان بالغير فليس بشيء لان استقرار الجبل حين تعلقت ارادته تعالى

بشرط استقراره ايضا ممكن بان يقع بدله الاستقرار وانما المحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار
كما يفصح عنه بيان الشارح قال الفاضل المحشي والحق ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح ان يقال
ان يقدم العلة لعدم المعلول وليس بشي اذ لا شك في صحة قولنا اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم مع انه
قد يكون الملزوم ممتنع الانتفاء قيل ان سبيل الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذي
هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط
وفيه بحث اذ الارتباط والتعليق بحسب الوقوع في نفس الامر لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم
وقوع المشروط فتامل قوله ومنها الرؤية مجاز عن العلم الضروري اه يعني ان الرؤية في هذا مجاز عن العلم الضروري
اي ما يكون حاصلا بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وذلك شائع فمعنى رب ارني انظر
اليك اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا تاويل الجاحظ ومن تبعه قوله واجيب بان النظر اه يعني لو كانت الرؤية بمعنى
العلم الضروري لكان النظر المذكور بعده ايضا بمعناه وليس كذلك فان النظر الموصول بالى نص في الرؤية لا يحتمل
سواه فلا يترك بالاحتمال قوله مع ان طلب العلم اه علاوة اي على ان طلب العلم الضروري يدل على ان موسى عم
لم يكن عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه ذلك غير معقول لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم
بالنظر ليس كذلك كذا في شرح المواقف قوله ويرد عليه ان المراد اه اي يرد على العلاوة ان المراد بان يرى هو العلم
بهويته تعالى الخاصة به والخطاب لا يقتضي العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلي فان من يخاطبنا من وراء الجدار
انما نعلمه بوجه كلي لا بهويته الخاصة قيل ان اريد بالعلم بهويته الخاصة الانكشاف فهويته تعالى عند موسى عم
انكشفت بالمشاهدة فهو الرؤية بعينها وان اريد وقوع نوع اخص من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان
امكانه في حقه تع ولزومه لرؤيته وعدم لزومه لخطاب حتى يتم الكلام الاول اقول المراد بالعلم بهويته الخاصة هو
الانكشاف بهويته على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما في المرئي بحاسة البصر ولا شك في كونه ممكنا
في حقه تع لانه قادر على ان يخلق في العبد علما ضروريا بهويته الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال الباصرة
كما يخلق بعده وفي عدم لزومه لخطاب فان الخطاب انما يقتضي العلم بالمخاطب بامور كلية يمكن صدقها على كثيرين
عند العقل وان كانت في الخارج منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل التعقل وبما قلنا ظهر فساد ما قال الفاضل
الجلبي ان اريد العلم بهويته الخاصة على الوجه الاجمالي فهو حاصل في الخطاب ايضا وان اريد من حيث الخصوصية
فهو لا يتصور الا بطريق الاحساس كما لا نزاع انه لا يتصور بدون الاحساس اذ ليس للحواس مدخل في العلم بل هو مجرد

خلق الله تعالى على القاعدة المختارة من الشيخ الاشعري فيجوز ان يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون الاحساس كما لا يخفى قوله روي ان موسى عليه السلام اختار الخ روى انه تعالى امره ان ياتيه في سبعين من بني اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاحوا فقال ان لمن قعد اجر من خرج فقعد كالب ويوشع وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل موسى عم بالغمام وخروا سجدا فسمعوه تعالى يكلمه يامره وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كذا في انوار التنزيل قوله فعلم انهم ارتدوا اي فعلم من هذه الرؤية ان هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى عم ارتدوا وكفروا بعدما كانوا من خيار المؤمنين فلا يرد الاشكال الذي اورده الشارح اصلا لان اختيارهم كانوا قبل ارتدادهم لو توقف علمهم بامتناع الرؤية على التصديق قوله في حكم الله تعالى بلن تراني لانهم كانوا حاضرين في وقت السؤال سمعوا الجواب الصادر من جانب قدسه تعالى بلن تراني كما سمعوا الاوامر والنواهي حين السجدة وغشي الغمام كذلك يجوز ان يسمعوا هذا الجواب ايضا فيتوقف على صدقه عليه السلام لو كان القائلون لن نؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب على ما في شرح المواقف وما قيل ان السبعين سمعوا الجواب لكن موسى هو المخبر بان المسموع كلامه الله تعالى فيتوقف على تصديقه فيه فيدفع انا لا نزاع ان كون المسموع ظاهرا كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى ع فان فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر بعدم الاستماع من جانب واحد ونحو ذلك هذا ما سنح لخاطري العليل وذهني الكليل في حل الاشكال الجليل المعضل في توجيه مقالات كلها تعسفات تركناها مخافة للتطويل قوله للمعتزلة ان يقولوا الخ يعني للمعتزلة ان يقولوا انا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلقه الله تعالى في الدنيا في الحيوانات بل يجوز ان يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف مثله كالمبصرات الجسمانية او لا يجوز فعندنا انه لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في النوع الآخر من الرؤية المخالفة في الحقيقة والماهية واللوازم والشرائط المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد قوله الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف انما يصح لو جوزوا ان يحصل الانكشاف التام البصري بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصري مشروط بالشروط فالنزاع وان معنويا لان الضروري عندهم هو العلم بهويته الخاصة بدون تعلق الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفه عندهم على الشروط المذكورة والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقلي ونحن انما نثبت انكشاف التام الحسي وهم ينكرونه فالتحاكم المذكور

تحالهم من غير تراص الخصمين قوله يرد عليه ان عدم المدح اه يعنى ان الادلة الشرطية المذكورة بقوله لو امتنعت
الرؤية لما حصلت التمدح بها فان ما عدمه صفة مدح يحتمل ان يكون فى صورة الامتناع اقوى فى المدح وعدم تمدح
المعدوم بعدم الرؤية لا يتم انه لامتناعها بل لاشتمالها على العدم الذى هو معدن لكل نقص فيجوز ان يكون
هذا النفى ايضا من صفات نقصه البصرى ان الاصوات والروائح يمكن رؤيتهما مع انه لا يفيد نفيهما عنهما التمدح
لكونهما مقرونين بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتحدد والسر فى ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من جميع
الوجوه يكون كل ما نفى عنه من صفات النقص والا لم يكن كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفى التمدح بخلاف
ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون المنفى صفة كما نفى عنه كما نفى صفات اخر من صفات الكمال ويكون ايضا
من سمات نقصه فلا يفيد التمدح قوله والحق اه اى الحق ان امتناع الشئ لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان من صفات
النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان المنفى من صفات النقص فكلما كان النفى اقوى كان التمدح
اقوى الا يرى انه قد وقع التمدح بنفى الشريك والولد فى القرآن العظيم مع امتناعهما فى حقه تعالى قوله واما الكسب
فيكفيه اه دفع لما سيورد الاشاعرة تثبتم للعبد كسب الافعال بالاختيار فنقول لو كان العبد كاسبا لافعاله لكان
عالما بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشئ بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشئ بالتفصيل واللازم
باطل والملزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالى ولا حاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولا شك
فى كون العبد عالما بافعاله على سبيل الاجمال قوله والحاصل انه فرق بين الكسب والخلق اه يعنى حاصل الجواب انه فرق
بين الكسب والخلق فان الخلق يقتضى العلم التفصيلى دون الكسب لان الخلق افادة الوجود فهو موقوف على العلم التفصيلى لان
الازيد والانقص ممكن به يحصل وكذا كل فعل من افعاله يمكن وقوعه على وجوه مختلفة وانحاء شتى فوقوع ذلك المعين
لاجل القصد بخصوصه والقصد اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك كان القصد الجزئى لا ينبعث عن العلم الكلى كما
يشهد به البديهة بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون له تاثير فى ايجاده فيكفيه
العلم الاجمالى هذا ما قيل والحق ان بيان الفرق بين الخلق والكسب فى اقتضائهما العلم مشكل على انه على تقدير تمامه
لا يفيد اذ للمعتزلة ان يقولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط فى الخلق الكامل واما فى الخلق الناقص الذى يتصف
به العباد فيكفيه العلم الاجمالى اقول لا اشكال لان العلم انما يجب ليتوقف تعلق القصد عليه ولا شك ان
قصد العبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام فباى وجه يريده العبد يتعلق به العلم ايضا بخلاف الخلق فانه اعطاء
الوجود لامر جزئى فما لم يتصور بوجه جزئى لا يتعلق الارادة به فلا اشكال فى الفرق واما ان الخلق الناقص لا يقتضى العلم

فمكابرة محضة لان القصد ما لم يتعلق لا يوجد الفعل الاختياري فلا بد من العلم بوجه جزئي في ايجاده سواء كان
ناقصا او كاملا انما الفرق بينهما في اشتمال الحكم والمصالح فتدبر والله الموفق قوله وبه يندفع ما يقال الا فيما ذكرنا من انه
لا شعور بتفاصيل الافعال في حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد التوجه ضروري ولذا قيل انه علم ضروري يتبع النظر اندفع
ما قيل يجوز ان يكون العبد عالما بتفاصيل افعاله ولا يكون له العلم بالعلم اذ يجوز ان يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل
ولا يبقى زمانا طويلا ووجه دفع الاول ان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات ههنا ليس كذلك ووجه دفع الثاني انه
لا علم له حال المباشرة ايضا فان المتحرك اصبعه يتامل في تفصيل اجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون شعور انتهاء اصل
ولا حركة الاجزاء وانكار ذلك مكابرة قوله ينبغي ان يحمل هذا المصدر بمعنى المفعول اعني المعمول ليصح تعلق الخلق
به لان المعنى المصدري اعني الايقاع والاحداث امر اعتباري لا تحقق له في الخارج والا لزم التسلسل في الايقاعات فلا
يكون متعلقا للخلق ثم ينبغي حمل اضافة المصدر الى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام التمدح وان
كان اصل الاضافة للعهد على ما بين في محله اذ لو لم يحمل على الاستغراق لم يتم المقصود اذ لا شك ان المعمول يصدق
على مثل السرير بالنسبة الى النجار اعني ما يتعلق به الوقوع اذ يقال للسرير انه معمول النجار باعتبار انه تعلق به الاعمال
والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقدير ان لا يكون الاضافة للاستغراق يجوز ان
يكون المراد بعض المعمولات امثال هذا المعمول فلا يتم المقصود وهو اثبات ان جميع افعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة
له تعالى والرد على المعتزلة اذ لا خلاف لهم في ان امثال هذه المعمولات من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها وانما
الخلاف فيما يقع بكسب العبد ومستندا اليهم من الاعراض مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك
قيل لا حاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق على
مثل السرير فانه معمول بمعنى ما تعلق به الوقوع واطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر وان كان مجازا من قبيل اطلاق اللازم
وارادة الملزوم الا انه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه فيتم المقصود بلا ريب قلت لا يتم المقصود
على هذا التقدير ايضا اذ المقصود ان جميع الافعال سواء كان على سبيل المباشرة او التوليد مخلوقة له تعالى اولا
بالذات والمعمول على هذا المعنى لا يشتمل على المتولدات كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد وهو ظ فلا بد من
ان يراد بالمعمول ما يتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه ويحمل الاضافة على الاستغراق فيشمل افعال المباشرة والتوليد
وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه ويتم المقصود كما لا يخفى قوله واما ما الموصولة يعني ان ما اذا حمل على
ما الموصولة فلا حاجة الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام لان لفظة ما عامة موضوعة للاستغراق فالمعنى والله

خلقكم وجميع ما تعملون بخلاف الاضافة فانها موضوعة فى الاصل للعهد اذ هو الاصل فى التعريف فلا بد فى ارادة الاستغراق وههنا من استقامة المقام قوله وبالجملة فحذف الضمير قال اى حاصل الكلام ان حذف الضمير العائد الى الموصول قليل تكلف بخلاف جعل ما مصدرية فترجيح الشارح ما المصدرية بانه لا يحتاج فيه الى حذف الضمير ليس كما ينبغى فيعترض الشارح بمجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصولة حتى يرد ما ذكر ويمكن ان يقال غرض المحشى ايضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثانى على الاول لا الرد على الشارح قوله وقد يوجه اه اى قد يوجه من جانب المعتزلة هذه الآية بان المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى افمن يخلق الجواهر كمن لا يخلقها دون خلق الاعراض والافعال الحسية وقد يوجه ايضا بان المراد الخلق بلا آلة ومباشرة اسباب وكلاهما خلاف الظاهر اذ لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق للمتعدى منزلا منزلة اللازم بحذف المفعول يدل على ان المراد من اتصف بالخلق مطلقا ليس كمن لا يتصف بالخلق قوله ويمنعون كون الخلق اه يعنى ان المعتزلة لا يثبتون التشريك فى وجوب الوجود واستحقاق العبادة ويمنعون كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة بل مناطه خلق الجوهر والخلق الذى يكون بلا آلات واسباب ويمنعون فى الآية السابقة اعنى قوله افمن يخلق فى مقام المدح قوله وهى ان المكلف به امر اختيارى البتة لانه اذا كان الكل بخلق الله تعالى يكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة افعال الجمادات ولا يكون لاختيار فيها فلا يكون المكلف به اختياريا واللازم باطل اذ قد اتفقوا على انهما وقع به التكليف اختيارى البتة وان اختلفوا فى انه هل يجوز التكليف بما لا يطاق ام لا قوله يجوز ان يلح اه حاصله منع الملازمة الشرطية المذكورة بقوله لو لم يكن العبد خالقا لبطل المدح والذم والثواب والعقاب فانه يجوز ان يكون الذم والمدح باعتبار المحلية وان يكون ترتب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتبا عاديا مثل ترتب الاحراق على مساس النار وهو صفة له فى الجملة فلا يسئل عن لميتهما بان يقال لم رتب الثواب على ذلك الفعل ولم يرتب العقاب على ذلك كما لا يقال لم ترتب الاحراق على مساس النار وقيل هذا انما يتم لو لم يكن المدح استحسانا والذم اعتراضا كما لا يخفى وانما ترك الشارح هذا الجواب لانه كما يتفعنا ينفع الجبرية ايضا فهو علينا لا لنا من كل وجه والجواب باثبات الكسب الاختيارى هو العمدة فلذا اختاره قوله فان الله تعالى اجرى عادته اه يعنى ان قوله كن حقيقة والله تعالى اجرى عادته فى تكوين الاشياء بان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكونها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلى القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظى المركب من الاصوات لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين

على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود حيث تعلقه بالمعدوم وانما قال الشارح لا يبعد لان اكثر
المفسرين ذهبوا الى ان قوله تعالى كن مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيل للغائب
اعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير توقف وامتناع ولا افتقار
الى مزاولة امر واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما يكون وجود الشيء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة
والارادة كذا ذكره الشارح العلامة في التلويح قوله ويوريه قوله تعالى فقضهن سبع سموات قال الشارح في التلويح
التحقيق ان القضاء اتمام الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله تعالى
فقضهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن انتهى كلامه فعلم مما ذكر ان ما وقع في شرح العمدة
ان القضاء يذكر ويراد به الامر كما قال الله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه امر ويذكر ويراد
الحكم كما قال الله تعالى فاقض ما انت قاض حيث جعل ارادة الامر معنى مقابلا للارادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم
والامر واحد وكذا الاعلام والتبيين كما في المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن
في الارض الاعلام والتبيين الفاظ مرجعها واحد اعني اتمام الشيء قولا يعبر عنه بحسب مناسبة المقام بواحد منها
قوله وهي من الصفات الفعلية اي اذا كان المراد بالخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فمرجعه اما
تعلق التكوين او الى تعلق القدرة عقيب الارادة على ما عرفت فيما سبق قوله وفي شرح المواقف فان قضاء الله تعالى
قال فيه اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا
واما عند الفلاسفة فهو علمه بما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى
عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها انتهى وما وقع
في شرح الطوالع الاصفهاني من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجتمعة
ومجملة على سبيل الابداع فهو يرجع الى تفسير الحكماء ماخوذ منه لان المراد بالوجود الاجمالي الوجود الظلي للاشياء
وباللوح المحفوظ جوهر عقلي مجرد عن المادة في ذاته وفي فعله يقال له العقل في عرف الحكماء وانما قلنا المراد ذلك
لان ما ذكر منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسي حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع
الموجودات في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة
واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
كذا ذكره العلامة المعين النسفي في حواشيه ويؤيده ما وقع في التلويح حيث قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات

وما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ان ليس للقضاء الا ثلثة معان احدها اللغوي الثاني مصطلح الاشاعرة
والثالث مصطلح الفلاسفة فما قيل ان للقضاء سبع معان فهو من قلة التدبر فتدبر قوله لكن التفسير ههنا يؤدي
يعني لما لم يفسر الشارح القضاء بما هو مذكور في شرح المواقف لانه يؤدي الى زيادة التكرار ولكن التفسير بالحكم ايضا
يؤدي الى التكرار قوله قيل عليه انه لا معنى للرضاء يعني انه لا معنى للرضاء بصفة الله تعالى اذ القائل
برضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفاته تعالى بل يريد انه رضي بمقتضى تلك الصفة وهو
المقضي وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له وعدم الا
ستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى زيادة غوايته كما قال الله تعالى حكاية ربنا اطمس
على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وفيه ان ذلك انما هو في الرضاء بكفر الغير
واما الرضاء بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال في التاتارخانية من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره
فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر غيره ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه قوله وانت
خبير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى الخ يعني ان ما ذكره المعترض من انه لا معنى للرضاء بصفة من صفاته
تعالى مما لا معنى له اذ تعلق رضاء القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام
بل يتعلق صفته على تقدير كونه عبارة عن الارادة الازلية مما لا سترة في صحته ولا شك ان الرضاء بهما يستلزم الرضا
بمتعلق ذلك الصفة من حيث كونه متعلقا ضرورة ان الرضاء بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضاء بطرفيه
من حيث كونهما متعلقين له فيكون مآل جواب الشارح وما ذكره المعترض بقوله فالصواب الخ واحدا اذ يصير
المعنى والرضاء انما يجب بالقضاء المستلزم للرضاء بالمقضي من حيث كونه متعلقا له لا بالمقضي من حيث ذاته ولا من ساير
الحيثيات وانما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضاء انما يجب بالمقضي من حيث كونه مقضيا لا من حيث ذاته
لان الرضاء بالاول اعني القضاء هو الاصل والمنشاء للثاني اذ الرضاء بالمتعلق انما يجب لتعلق الرضاء به فان قيل
لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضاء بذاتها وبتعلقها فما وجه التخصيص حيث قالوا الرضاء
بالقضاء واجب اجيب بان هذه الصفة لما كان صدور الالام من اثارها كان مظنة ان يعترض العباد فيها ولم يرضوا
بهذه الصفة وبتعلقها فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء قوله قالت المعتزلة انه تعالى الخ يعني قالت
المعتزلة في التفصي عن لزوم النقص والمغلوبية بانه تعالى اراد ايمان العباد اختيارا منهم لا جبرا فلا نقص في عدم
وقوعه لعدم دلالته على عجزه تعالى وتخلف المراد عن الارادة القسرية فانه نقص مشعر بالعجز كما لا يخفى قوله وليس

بشيء اي ما قالت المعتزلة في التفصي ليس بشيء اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقص ومغلوبية

ولا اقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا في شرح المقاصد قوله وغير

ذلك يفهم من الارادة الا اي قيل في التفصي لزوم النقص والشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد

رغبة واختيار الا الرضاء بقولهم بتخلف المراد به عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضي عن الرضاء وهو مذهب

اهل السنة والجماعة فكما لم يلزمهم النقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة ايضا قوله وهو كلام الا اي ما قيل

كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يفيد لو كان الرضاء عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضاء

عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير تقييد بعدم الاعتراض فالقول بتخلف المرضي عن الرضاء عندهم قول بتخلف

المراد عن الارادة فيلزم النقص والشناعة بخلاف الرضاء عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض او نفس الترك فلا

يلزم من القول بتخلفه عن المرضي تخلف المراد عن الارادة فانه امر قد يجامع تعلق الارادة كما في ايمان المؤمن وقد

لا يجامعه كما في كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضا ولا يلزم من تخلفه عن المرضي نقص وشناعة في ذاته

نعم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضاء لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يفيد ما قاله الفاضل المحشي

من ان المعتزلة ان يقولوا ان الارادة التفويضية هو الامر والنهي ولا شك ان مخالفة الامر والنهي لا يستلزم نقصه

ولا مغلوبية اجماعا لان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم ما فسر به القوم من طلب المامور به سواء كان

مرادا او لا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف المامور به عن الامر تخلف الامر عن الارادة

فيلزمهم النقص والمغلوبية بلا ريبة قوله او بلا تاثير بقدرته فهو مذهب الاشعري فان الله تعالى اجرى عادته

بان العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل اوجده عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرته وارادته تاثير في وجوده

فذلك الفعل مخلوق الله تعالى ومكسوب العبد وسيجي تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله او قدرة العبد

فقط بلا ايجاب الا ولا يخفى انه لا يظهر مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعتزلة لان عدم الايجاب والاضطرار

انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب والاضطرار وهو

لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجب

للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور وقال في شرح الجديد للتجريد وذهب الحكماء والمعتزلة

الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان

خلق الارادة والقدرة في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب قوله هو

مذهب الفلاسفة بل يرتفع على ما يظهر من كلام الحكماء وفان المحققين منهم ذهبوا الى ان الله تعالى فاعل الحوادث كلها وان الممكنات
شروط معدة لفاضة الوجود عليها صرح في شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه
جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تشاجروا في مقالاتهم وما نقل عن افلاطون من ان العالم كرة
والارض مركزها والانسان هدف والحوادث سهام والله تعالى الرامي فاين المفر يشعر بذلك كذا ذكره المحقق الدواني
في بعض تصانيفه قوله والمروي عن امام الحرمين اه قال في شرح المقاصد هذا القول من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه
خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرته تعالى
تم من غير فرق بين ما تعلق بقدرة العباد وما لم يتعلق قوله او مجموع القدرتين اه اي قدرة الله وقدرة العبد على
ان يتعلق المجموع بالفعل نفسه ويؤثر في اصل الفعل مع ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير فاذا انضمت اليه قدرة
الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا اقرب من الحق وان اشتهر في الكتب انه جعل كلا منهما مؤثرا تاما
وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد فانه نقل صريحا قوله باعتباره موصوفا اه كما في لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان
اللطم واقعة بقدرته تعالى وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد والظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة
في خلق وصف الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان للقدرة مدخلا في ذلك الوصف فهو
بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكره المحقق الدواني ويرد على مذهبه ان هذه الصفات امور اعتبارية يلزم فعل
العبد باعتبار موافقة لما امر الله سبحانه وتعالى او مخالفته له فلا وجه لجعله اثر القدرة قوله والمقصود اه يعني ان
المقصود في قوله وللعباد افعال الا ليس الرد على هذين المذهبين فان قوله للعباد افعال رد على الجبرية اذ لا فعل له عندهم
وكذا على القاضي اذ للعباد عنده اوصاف الافعال لا انفسها وقوله اختيارية رد على الحكيم حيث قال العبد فعل بقدرته ايجابا
واضطرارا واما الرد على المعتزلة فقد سبق ولذا لم يشر اليه ههنا قوله الا ان بعض الادلة لا يجري اه وهو قوله لانه لو لم يكن
للعبد قبل الماصح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله قوله واما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب
ففيه نظر مر ذكره وهو ان ترتب الثواب والعقاب امر عادي كترتب الاحراق عقيب مساس النار فكما لا يقال لم ترتب الاحراق
على مساسه كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب قوله وقد يرد ايضا على الجبرية اه اي
كما يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة والتاديب لان فائدة التكليف
طلب الفعل والترك ولما لم يكن من شان العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعري بان يقال لو لم
يكن لقدرة العبد تاثير في الافعال لم يفد هذا التكليف لجواز ان يكون ذلك التكليف داعيا لاختياره الفعل وصرف القدرة

اليه ليترتب عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتبا عاديا وبا عتبار ذلك الاختيار المرتب على الداعي يصير

الفعل طاعة اذا وافق ما دعاه الشرع او معصية اذا خالفه ويصير علامة الثواب والعقاب فهذا بيان الجبر

وعدم التمكن لا مقصوده دفع لما يورد من ان هذا السوال والجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر

مجبورا في كفره اه فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان الجبر بالنسبة الى كل ما يمكن ان يصدر من الفعل والترك

حيث عمم وقال ما ان يتعلق بوجود الفعل او بعدمه وما مر من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط

حيث خصص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق مع انه قد فصل في السوال والجواب ههنا بايراد السوال الثاني مع الجواب

عنه بالحل والنقص ما لم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار علم انه جعل الكفر والفسق من الافعال الموجودة مما مبني

على العرف والمراد الموجودات في العبد بمعنى اتصافه بها في الخارج لا بمعنى وجودها في انفسهما والا فهما امران عدميان

لا تحقق لهما في الخارج قوله وهكذا في الامتناع بان يقال ما علم الله تعالى وارادة عدمه يمتنع اذ لو لم يمتنع

لجاز وقوعه فيلزما ما قلنا علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته تعالى وانت خبير بان الاعدام الازلية اه يعني ان تعميم ارادته

نعم ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازلية فلو كانت مسبوقة بالارادة لكانت حادثة لان اثر الارادة

حادث على ما هو المقرر المتفق عليه بين الجمهور فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث ويؤيد ما

في شرح المواقف ان العدم ليس مجعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل ولو كان

العدم الى القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا واما الجواب بانا لا نسلم كون اثر الارادة

حادثا البتة لجواز تقدم القصد على العدم كتقدم الايجاد على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بالعدم

حتى يشمل ابقاء الشيء على العدم فليس بجيد لان المنع الاول وان كان مخلصا عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال

بكونه تعالى فاعلا مختارا على كون العالم حادثا واما الثاني فلان ابقاء الشيء على العدم ليس الا اتصافه بالعدم

في الزمان الثاني بلا امر زائد واذا لم يكن العدم صالحا لان يكون اثرا فنسبته الى جميع الازمنة على السوية بل نقول

ان ابقاء الشيء على العدم مستند الى بقاء عدم مشيئة الفعل كما لا يخفى وغاية ما يتكلف ان يقال ان عدم الاشياء كوجود

مرتبط بارادته الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا نعني بتعلق الارادة بالعدم الا ان تقتضي

الارادة العدم باعتبار عدمها قوله ولذا ورد في الحديث فانه استند عدم الفعل الى عدم المشية لا الى مشية العدم

كذا نقل عنه قوله ولا يمتنع اه اي وان لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده لان الارادة علة الوجود وعدم العلة علة

عدم المعلول ومن ههنا ظهر وجه آخر لعدم كون العدم اثر الارادة لانه لو كان الارادة علة له وعدم الارادة ايضا

يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد قوله والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة الا يعني ان المعتزلة
لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادته تعالى اذا كانت متعلقة بفعل غيره جائز لانه ارادة تفويضية يجوز تخلف المراد عنها عندهم
من غير نقص عليه تعالى لم يتوجه السؤال عليهم بان تعميم ارادة الله تعالى لافعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لا لانه اذا
الارادة بالوجود يجب وكلا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن نعم يرد على اكثرهم السؤال بتعميم علمه تعالى فان
تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو نقص وانما قيدنا بالاكثر لان ابا الحسين وان قال بتعميم العلم لكنه يقول انه تعالى لا يعلم
الاشياء قبل وقوعها فعنده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم ايضا قوله قد يمنع هذه المقدمة اي كما يمنع منافاة كون
الفعل الاختياري واجبا او ممتنعا للاختيار كذلك يمنع نفس جعل تعلق العلم والارادة بفعله الاختياري واجبا او
ممتنعا لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان الاصل في المطابقة المعلوم والعلم ظل وحكاية عنه فانه انكشاف الشيء على
ما هو عليه فصورة الكبير صورة الفرس انما يكون علما اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن علما بل
جهلا نعم انه لا مدخل للعلم في جعل الفعل واجبا وسلب القدرة والاختيار عن فاعله وكذلك ليس للارادة ايضا مدخل
في سلب الاختيار بل الارادة متفرعة على علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي يصدر عن العبد بالاختيار فهي
ايضا تابعة لاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل واما قولهم الاجبار انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن الارادة فقلنا
هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظ قوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد اه اي اذا كان الوجوب او الامتناع
بتوسط الاختيار محققا للاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذي لا مدخل للاختيار فيه اصلا وهو المقصود
ههنا لان المقصود نفي الجبر في افعاله الذي يدعيه الجبرية وهذا القدر كاف قوله واما الكلام في ان ذلك الاختيار ليس بفعل العبد
لانه لا يوجد شيئا على ما تقرر عليه راي اهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر فالشيخ الاشعري يسلمه ويقول
ان العبد مجبور على الاختيار فانه محل الارادة التي احدثت فيه جبرا او هو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الافعال
على ما سيجيء تحقيقه واما الذاهبون الى مذهب الاستاد فلم يصرحوا بلزومه ولا بعدمه لكن لهم ان يقولوا ان كون الاختيار
مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذي هو مخلوق له تعالى بمعنى الارادة وهي صفة من شانها ان يتعلق بكل
من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كما في قدحي العطشان لكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر لان اعطاء صفة
من حيث كونها صفة ليس جبرا انما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها الا ترى
ان صدور الارادة منه تعالى من ذاته تعالى بطريق الايجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافي كونه فاعلا مختارا بالاتفاق
فكذلك صدور الارادة العبد من ذاته ايضا لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه مختارا اذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما

باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد الطرفين والارادة التابعة للداعي من الله تعالى لوم الجبر
لعدم التمكن حينئذ على احد طرفي الفعل اما مطلقا او عند وجود الداعي لكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكره انما يدل
على عدم كونه مجبورا في الافعال الصادرة بتوسط الاختيار واما في نفس الاختيار فهو مضطر مجبور قطعا كما انه تعالى
موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختارا بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها والشيخ
الاشعري انما يقول بكونه مجبورا في الاختيار لا في الافعال الصادرة بتوسطه تامل قوله توجيه النقض بالعلم بان يقال
ما علم الله وجوده في الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية مع انها اختيارية باتفاق
المتخاصمين قوله واما بالارادة فمبناه اي النقض بارادته تعالى مبني على ان تعلقات الارادة ازلية فيقال ما اراد الله
تعالى في الازل وجوده يجب والا يمتنع فلا يكون له اختيار في الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اما اذا كانت حادثة
فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود الشيء يجب او يمتنع قال الفاضل الجلبي ان النقض وارد
ولو كان تعلقاتها حادثة بان يقال ان تعلقت بايجاد شيء فيما لا يزال يجب وجوده ولا يمتنع وجوده فبطل الاختيار
وفيه بحث لان هذا الوجوب بالاختيار حاصل حين الايجاد وهو لا ينافي الاختيار المتحقق التمكن على الفعل والترك
قبل الايجاد وانما المنافي الوجوب الحاصل قبل الايجاد كالحاصل من تعلق الارادة في الازل وهو ظ قوله وقد يجاب
بان الاختيار الا حاصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمكن عن ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها فالوجوب
الحاصل بعد ارادته لا ينافي الاختيار وهذا حاصل في ذاته تعالى بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن في الازل ان يتعلق
ارادة الله تعالى بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا بالنسبة الى العلم ايضا لانه ليس قبيل تعلق ارادة
الله تعالى تعلق علم الموجب لتعلق الارادة لان تعلقاتها ازلية فلا يتصور القبلية والبعدية في الازل بخلاف
ارادة العبد فان تعلقها متأخر عن تعلق علمه تعالى وارادته الازلية فيتحقق الوجوب والامتناع قبله فلا يكون
له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقض بالارادة بان المرجح الموجب في افعاله تعالى هو ارادته
المستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب بخلاف ما في افعال العبد فانه بارادة الله تعالى فيلزم الجبر فيه قطعا
قوله تامل نقل عنه ولعل وجه التامل ان معنى الايجاب على ما ذكرته هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق
الارادة بان يكون تعلقها متفرعا على شيء تابع له الى حد وجوب الوقوع وهذا انما يستدعي القبلية الذاتية
لا الزمانية فالايجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لان تعلق [illegible] بعلمه على تعلق الارادة بالزمان لكنه مقدم
عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه فيتحقق وجوب الفعل عنه تعالى قبل تعلق الارادة قبلية

ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها متوجهة للتعلق وارادته ضرورة توقفها على تعلقها بطريق جري العادة وان كان
تعلق ارادة العبد متاخرا عن تعلقهما بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار قوله اي بالدوران
والترتب المحض دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من ان قوله ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال يدل على ان
لقدرته تاثيرا فيه وهو مناف لما هو المستفاد من قوله ان الخالق هو الله وحاصل الدفع ان ما يحكم به بديهة العقل
هو ان لقدرة العبد مدخلا في بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم يوجد لم يوجد والترتب المحض الخالص
عن الحكم بالتاثير او عدمه كما يحكم بدوران الاحتراق مع مساس النار وترتبه عليه لا انه يحكم العقل بان للقدرة مدخلا فيه
بالتاثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله اذ لا حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم لها في عدم التاثير بل كل
منهما نظري يثبت بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التي وردت لنفي الجبر المتوسط من ان بديهة العقل كما حكم
بوجود صفة في السليم فارقة بين حركتي البطش والارتعاش تحكم بثبوت تاثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها
الثاني فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقا وعلى التقديرين فلا
توسط اذ لا حكم للبديهة في تاثير القدرة الحادثة سيما حين ثبوت انتفائه بالقواطع انما حكم البداهة بالدوران
والترتب المحض كما لا يخفى قوله صرف القدرة جعلها يعني معنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف
يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى انه سبب موثر في حصول ذلك الصرف اذ لا موثر الا الله بل بمعنى ان تعلق
الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تع في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التاثير
لاوجد الفعل واما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله تع حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها
فانها صفة من شانها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح من غير داع لها ومرجح كما عرفت في ارادة الله تع من انه
صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح ولما ان صدور الارادة عن ذاته
تع بطريق الايجاب لا يوجب الجبر في افعاله كذلك صدور ارادة العبد من ذاته تع لا يوجب كونه مجبورا في افعاله
واعلم ان هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول وبالله التوفيق ان افعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة
الله تع بلا توسط اختيار العبد بمعنى ان الله يوجدها سواء تعلق بها ارادة العبد او لا ومنها ما يتعلق بها ارادته تع
بتوسط اختياره وارادته بمعنى ان الله تع اوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجح احدهما
فاذا رجحت ارادة العبد احد الطرفين وتفرعت عليه تعلق قدرته وصرف الالات والدواعي اليه بمعنى ان تعلق
الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تع في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تاثير

لا وجد الفعل ثم تعلقت ارادة الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك اعنى تعلق ارادته وقدرته وصرف الآلات اليه تعقيبا ذاتيا فان قيل ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة وصرف الآلات اما ان يكون مخلوق الله تعالى فالجبر باق او فعل العبد فيكون العبد خالقا لبعض افعاله قلت ذلك الترجيح مقتضى الارادة على ما بين فى موضعه من ان الارادة صفة من شانها ترجيح احد المتساويين فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة يتعلق باحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعيا لتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا او نهى عن يصير ذلك داعيا لتعلق ارادته وترجيحه فيصرف القدرة والداعى اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك التعلق على الارادة المترتب على الداعى يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله تعالى خلق فى العبد علما تعلق بالافعال اجماليا الاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها ماخوذ من لسان الشارع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة فى الايجاد لاوجدها فمع العلم بالحسن والقبح الداعى ان تعلق الارادة ان تعلقت ارادته بالقبح يستحق الذم باعتبار المحلية والعقاب بطريق جرى العادة وان تعلقت بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المواخذة وان لم يخلق بعده فان قيل تلك الارادة التى من شانها الترجيح حادثة فهى اما بارادة العبد فيلزم التسلسل واما بارادة الله تعالى فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة الله والعبد مجبور فى نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر فى الافعال الصادرة بتوسطها كما فى افعال البارى تعالى فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب واللزوم حدوثها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين ان يكون مستندة الى ذاته بطريق الايجاب وبين ان يكون مستندة الى غيره فى عدم كونهما بالاختيار والسر فيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير ان تكون متعلقة بالحسن او القبح هذا محصول ما ذكره الشارح فى هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله اعلم بحقيقة الحال قوله وقيل صرف القدرة الخ اى وقيل فى بيان معنى صرف القدرة ومغايرته لصرف الارادة ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذى يحدث عنده القدرة كما سيجى فى بيان ان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل وانما قلنا بمغايرتهما لان صرف القدرة متاخر بالذات عن وجودها لان قصد

فرع كونها موجودة ووجود القدرة متاخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادي لخلق القدرة والمتقدم
غير المتاخر اذ لو كان عينه يلزم تقدم الشيء على نفسه قوله وليس بشيء لان قصد الاستعمال الخ اي ما ذكره صاحب
القيل ليس بشيء اما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضي ان يوجد القدرة في العبد ولا
يكون مستعملا لان استعماله موقوف على القصد ومتاخر عنه بالزمان لكن قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان
على ما تقرر عليه راي جمهور المتكلمين ولا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة
المتاخر بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة مع ان مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل اعني الاشعري
انها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله واما بيان مغايرة القصدين فلان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تاخره بحسب
وصفه فيجوز ان يكون القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة ومتاخرا عنها باعتبار وصفه اي بالنظر الى استعمال
القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين كما في قولك رماه فقتله فان الرمي المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون
قتلا وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متاخرا عن الموت باعتبار كونه قتلا مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته
ولذا صح دخول الفاء في قولك رماه فقتله قوله هذا هو التعقيب الذاتي اي كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة
صرف الارادة هو التعقيب الذاتي بالنسبة الى الصرف والكلام الارادة تعقيبا زمانيا بل السببية الذاتي لان خلق الله الفعل
لا يتوقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه اذ هو من الاسباب العادية التي ليست سببيتها الا
وهمية فكذا التعقيب قوله والا فالقدرة الخ اي وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا لم يكن القدرة مع الفعل بل قبله
وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري قوله قيل عليه الشركة الخ حاصله ان تفسير الشركة بما ذكره يقتضي ان لا يكون
الشركة في مذهب الاستاد لعدم انفراد كل من قدرة الله وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما موثر في مقدور واحد
مع انه مذهب اشنع شركة من مذهب المعتزلة لانه يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة في الايجاد بل هو ناقصة محتاجة الى
الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه لا يدل على النقصان بل على انه لا يقدر على بعض الامور ولا نقصان في ذلك كما لا
نقصان في عدم قدرته على الممتنعات قوله وليس بشيء الخ اي ما ذكره ليس بشيء لان كلا من الموثرين اعني قدرة الله
تعالى وقدرة العبد ينفرد بما له من مدخله في التاثير على انا لا نسلم انه اقبح شركة من المعتزلة لان تاثير قدرة العبد
في بعض الامور بجعل الله تعالى مدخلة موثرا فيها ليس اقبح من نفي دخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد خالقا بالا
ستقلال والقياس على الممتنعات قياس مع الفارق قوله ولا يجري في ملكه الخ قيل الواو للحال والاولى ان يجوز ان يكون معطوفا
على قوله دخل قدرة الله بتقدير المصدرية وهو ادخل في الفهم ونظم المعنى كما لا يخفى قوله اي علة عادية و

وهي ما يدور عليه الفعل وجودا وعدما كالنار مع الاحراق والشرط العادي ما يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة
لا حقيقة وان لم يكن دائرا معه كيبس الملاقي فان تحقق اليبس لا يستلزم تحقق الاحراق فما قال الفاضل المحشي من انه لا
يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطا عاديا ليس بشيء وهذا عند الشيخ الاشعري حيث نفى كون
شان القدرة الحادثة التاثير فتسميتها علة وشرطا مجاز قوله ولك ان تقول لا هذا ما وقع في كلام الامدي من ان
شان القدرة التاثير غير مسلم عند اصحابنا فلتحسين الايراد غير مسلم لانهم انما ينفون التاثير بالفعل لا كون شانه التاثير
الى وجه الاذم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات يعني عدم اتيانها وان لم يكتسب القبيح وهو تضييعه لقدرة فعل
الخير بترك القصد اليه وهذا مبني على ما هو الاصح من ان عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة
على ما مر من ان الاعدام ليست متعلقة المشية والقدرة واما عند من يرى انه مقدور فحاصل بصرف القدرة والارادة
اليه فلا وجه لاستحقاق الذم في ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف القدرة اليه لا للتضييع فقط وانما نسب
ترك الواجبات بعدم الاتيان لان الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس الى فعل المنهي حاصل بصرف
الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان كف النفس عن المنهي عند تهيؤ الاسباب والميلان الى فعل الواجب حاصل بصرف الارادة
والقدرة فاستحقاق الذم والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق ومما ينبغي ان يعلم ان قول الشارح فيستحق الذم والعقاب
يستفاد منه انه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل ايضا وانه قد لا يعاقب بعفو من الله تعالى او
من العبد ونحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان ملائما لنظر الشارع لا انه حق لازم لانه ليس
مذهبنا قال بعض الفضلاء ان لو كان استحقاق الذم والعقاب لاضاعته مبدأ فعل الخير لكان معاقبا بقصد فعل
الشر لحصول التضييع مع ان قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل اقول الاصح ان المعفو هو خطور فعل الشر بدون القصد واما
القصد فلا قال في تمهيد المعرفة ثم اعمال القلوب من الفكر والنية هل يحاسب ام لا فقال بعضهم لا يحاسب وبعضهم يحاسب
والاصح انه ان خطر بباله ولم يعتقد ولم ينو ذلك فانه لا يحاسب وان كان كفرا لان ذلك الخطر مما لا يمكن الاحتراز عنه
واما اذا خطر بباله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يسال ويحاسب لقوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه
يحاسبكم به الله وقوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا قوله وهو لا ينافي الخ اي كون التضييع
سبب الذم والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي ان يكون وجه الذم في فعل المنهيات شيئا اخر اعني صرف
القدرة اليه على ما سيجيء في قوله وصحة الاستطاعة نعتمد الخ حيث قال لانه صرف قدرته الى الكفر وضيعها باختياره
الخ وانما قلنا انه لا ينافي ذلك لان ترك الواجب وان كان من المنهيات الا انه من المتروك فيجوز ان يكون وجه الذم

اى بسببها كما هو راى المعتزلة او معها اى مقارنا لها كما هو راى الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك
الجهات سابقة عليه **قوله** وفى كلام الآمدى اه اى وقع فى كلام الآمدى ان القدرة الحادثة من شانها التاثير
وانما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم يسبقها قدرته تعالى لكان كافيا فى التاثير ولا
اشكال فى صحة ما ذكره الامام الرازى ولا حاجة الى تعميم التاثير بما يعم الكسب كما لا يخفى **قوله** بمعنى تبعيتهما
فى التحيز انما فسر القيام بهذا لان القائل بامتناع قيام العرض بالعرض انما يفسره بهذا المعنى فمن قال الاولى ان يقال
بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت او التبعية فى التحيز لم يات بشئ **قوله** والا فليس اه وان لم يمتنع قيامهما
معا بالمحل بل جاز قيامهما معا بالمحل فليس جعل احدهما وصفا للآخر بان يقال السواد باق اولى من العكس بان
يقال البقاء اسود **قوله** ووجه الصعوبة اه حاصله انه يجوز ان يكون بين الامرين القائمين بمحل خصوصية
ذاتية بها يصير احدهما صفة للآخر دون العكس وانما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الاوليين لانه قد مر ذكرهما
فى الشرح **قوله** يعنى ان للمكلف وصفا اضافيا اه يعنى حاصل جواب الشارح ان للمكلف وصفا بحال متعلقه وهو كون
اسبابه وآلاته سالمة عن الآفة والعاهة يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة وكونه وصفا بحال متعلقه ضمنا
وهى لفظ الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحا وهى سلامة الاسباب والآلات **قوله** وكون
الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع يعنى واما توجيه جواب الشارح بان السلامة مطلقا وان لم يكن وصفا له لكن المراد سلامة
اسبابه وهو وصف ذاتى للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتى له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف
بذلك بحيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بها فيرد ان كون الاستطاعة وصفا ذاتيا ممنوع والا لما صح تفسيرها
بسلامة اسبابه لانه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتى بالاضافى وان قولنا ذو سلامة
اسباب انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ما سنح
لخاطرى الكليل وذهنى العليل وبعض من تصدى لحل هذا الكتاب جعل قوله واما كون الاستطاعة وصفا
ذاتيا فممنوع والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه اخلا فى تقرير الجواب وقال يعنى ان الاستطاعة والسلامة كلاهما
وصفان اضافيان لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ولانه لو كان الاستطاعة وصفا ذاتيا له والا لم يصح تفسيرها
بسلامة اسبابه وجعل قوله وقولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد اه جواب سؤال وهو ان يقال لا نم انه لو لم يصح تفسيرها
بسلامة الاسباب لان سلامة الاسباب ايضا وصف ذاتى له حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها
بذلك وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير

ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه ح يصير قوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه مصادرة وان امكن دفعه بالتكلف
واما ثانيا فلان قوله لنا اذ وسلامة اسباب آه يصير كلاما على السند الغير المساوي وهو خارج عن قانون المناظرة
على ان المنع المذكور لا يضر لانه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا فلان
اسلوب الكلام يابى عن ذلك كما لا يخفى على من له ادنى ذوق سليم وطبع مستقيم قوله والاقرب ما افاد بعض الافاضل
الى اخره اراد به السيد الشريف قدس سره العزيز وحاصل التاويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب
الا انهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه اعني كونه بحيث سلمت اسبابه واعتمدوا على
ظهور ان الاستطاعة صفة المكلف والسلامة ليست صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكروا في تعريفها معنى هو صفة
اعني كونه بحيث سلمت اسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل وصف للشيء بحال متعلقه مثل
قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم ابوه والحق مطابق الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية شرح التجريد
وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر قوله تحرير المقام الخ اي تحرير محل النزاع على ما هو راي المحققين فانه
حكي عن امام الحرمين والامام الرازي جواز التكليف بالمحال بل الوقوع مستدلين بما ذكره المحشي بقوله وقد يقال ان
ابا لهب قد كلف الخ وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري قدس سره العزيز ولم يثبت تصريحه به وذلك للاصلين
الاول انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله فهي مخلوقة الله ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل
الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة وليس بشيء لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكاليف عنده تكليفا بما
لا يطاق على ما سيذكره المحشي ولانه يكفي لنا تاثير العبد في افعاله الا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب
قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب لا على القدرة المقارنة قوله ما يمتنع في نفسه كاعدام القديم وقلب الحقائق
قوله ولا يمكن من العبد اما بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة كخلق الجواهر او يكون لكن من النوع او صنف
لا يتعلق به التكليف كخلق الجبل والطيران الى السماء قوله لكن لتعلق لعدمه علمه اه فان ما علم الله واراد عدمه ممتنع وقوعه
وان كان ممكنا في نفسه فاعتبر به المتعلق القدرة الحادثة قوله فالحق ولي لا يجوز اه اي التكليف بالممتنع الذاتي لا يجوز وقوعه
اتفاقا من المحققين من اصحابنا بناء على تجويز الامامين على ما مر واستدلوا على ذلك بانه لو صح التكليف بالمستحيل لكان
مستدعيا اذ لا معنى للتكليف الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم باطل لان طلبه فرع تصور وقوعه ولا يتصور
وقوعه اذ لو تصور الحصول مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته
وهذا كتصور الاربعة بانه ليس بزوج فانه تصور على خلاف ماهيته لا لكان السر زوج الاربعة وتحقيق هذا الكلام في شرح المختصر العضدي

قوله والثانية لا تنفع اتفاقا اه بشهادة الآيات والاستقراء قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
قوله يجوز عندنا اه لجواز ان يخلق الله فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف الجماد وليس
كذلك قلت فرق بينهما بان الجماد ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد قوله والثالثة يجوز ويقع اه
فان من مات على الكفر ومن اخبره الله بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا قوله فهذا
توجيه اه يعني في قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه ما قيل ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري
وليس المراد ان التكليف بالممتنع لذاته او ما لا يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها ولشهادة الاستقراء قوله ومن لا يقول به لا يعد اه دفع لما يتوهم من انه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر
فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع ان من لا يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق
لا يعد هذه المرتبة اي المرتبة الثالثة من مراتب ما لا يطاق نظرا الى انه ممكن في نفسه من العبد قوله وقد يوجه ايضا
اي قد يوجه ما قيل ان القدرة غير موثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه والتكليف قبله فيكون التكليف بما لا يطاق
بهذا الاعتبار قوله بما يمكن في نفسه اه يعني ان المراد بقوله ما ليس في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله وانما النزاع
في الجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذ التكليف بالمرتبة الاولى يجوز اتفاقا وبالمرتبة الثانية جائز وواقع اتفاقا
قوله ولك ان تاخذهما اي لك ان تاخذ كلا القولين على الاطلاق وبلا تقييدهما بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه
ان يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم العموم والشمول لان المراد
لان المطلق موضوع لحصة من الحقيقة محتمل لحصص كثيرة من غير تعين ولا شمول الا يرى ان من قال اطعم
رجلا واكرم رجلا لا يستلزم الامر باطعام جميع الرجال والناس فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف ما لا يطاق
وبالنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه والمحشي المدقق جعل الضمير في قوله ولك ان تاخذهما الى
الامكانين [illegible] تقييد الامكانين عن ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو
لا يستلزم شمول الممتنع لانه خارج من قوله ما يمكن وكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله وانما
النزاع ولا يخفى انه لعفو [illegible] لا مدخل له في المقصود قوله وقد يقال ان ابا لهب اه يعني ان ابا لهب كلف بالايمان
والايمان عبارة عن [illegible] النبي محمد [illegible] ما علم مجيئه من عند الله تعالى ومن جملة ما علم مجيئه به ان ابا لهب لا يؤمن
به ولا يصدقه فيما اتى به فقد كلف بان يؤمن بانه لا يؤمن به وان يصدقه في ان لا يصدقه وانه محال لان
اذعان الشخص بانه لم [illegible] ذلك الامر مستحيل قطعا يعني ان الشخص اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه

علماً ضرورياً فلا يمكنه الصدق بعدم التصديق لانه يجد باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه
موجباً للتكذيب في الاخبار بانه لا يصدقه فصح وقوع التكليف بالمرتبة الاولى اعني الممتنع لذاته فضلاً عن جوازه قوله وفيه
بحث لانه يجوز الخ يعني انه انما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذي حصل له ويجوز ان لا يخلق الله فيه العلم
بالعلم فلا يجد في نفسه خلافه فيجوز ان يذعن بعدم التصديق لعدم العلم بتصديقه مع حصوله فلا يكون تكليفاً بالممتنع
لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضرورياً لا يتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطى وفيه انه يلزم ان يقع
التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه ذكر فيما قيل انه لا يقع التكليف به اتفاقاً وايضاً ان هذا الجواب انما يتم لو بين استحالة
ان يصدقه في انه لا يصدقه بان اذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل اما لو بين بان تصديقه في الاخبار بانه لا يصدقه
في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار وايضاً ضرورة انه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزماً
لعدمه يكون محالاً فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقرير اختاره الشارح في حواشي للعضدي ويمكن الجواب على هذا التقرير
بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه به ومعنى لا يؤمن به رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق في
هذا الاخبار تامل وفي قوله والذي يحسم مادة الشبهة اشارة الى ما ذكرنا من المناقشات قوله والذي يحسم مادة الشبهة
هذا الجواب اختاره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وحاصله ان الايمان الاجمالي في حقه غير مستلزم
للمحال وانما المحال هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بانه لا يؤمن المستلزم للمحال انما كلف به اذا
علم وصوله اليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله تعالى واخباره للرسول لا ينافي ذلك فهو كقوله تعالى لنوح عليه السلام لن يؤمن من قومك
الا من قد امن الاية ولا يخفى ان هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول ذلك الاخبار
اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن قوله وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص وهو مستبعد جداً لان الايمان
حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص قوله لو صح هذا التقرير الخ اي ما ذكره الشارح بقوله وحلها نقض
تفصيلي منع للملازمة وما ذكره المحشي نقض اجمالي وحاصله ان دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه قد تخلف الحكم عنه في مادة
مثل ابي لهب حيث وقع التكليف بالايمان فضلاً عن الجواز مع جريان الدليل فيه بان يقال انه لو كان جائزاً لما لزم من فرض
وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث اخبر عنه بانه لا يؤمن قوله مع انا نعلم بالضرورة
الوجدانية الخ دفع لما يتوهم من ان المدعى ان لا شيء من المتولدات بمكسوب العبد والدليل انما ينتهض على المتولدات
الغير القائمة بمحل القدرة واما المتولدات القائمة بمحلها فلا لان العلم الحاصل بعد النظر القائم بمحله والالم الحاصل
من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة ان لا دخل لنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا

الى المتولدات الحاصلة في غيرنا في انه ليس شيء منهما مقدورا لنا ولا تمكن من عدم حصولهما فعلم انه لا اكتساب
في جميع المتولدات قوله يرد عليه ان عدم تمكن العبد اه حاصله ان اريد بعدم التمكن من عدم حصولها على تقدير
مباشرة ما يوجب حصوله فهو مم وان اريد عدمه بعد مباشرة ما يوجب حصوله فمسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة
السبب لا ينافي كونه مكتسبا للعبد الا يرى ان فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله اعني صرف الارادة
والقدرة مع ان العبد مختار فيه فكذا في المتولدات. قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال ان كلام الشارح مبني على الافعال الغير
الممتدة زمانا والمتولدات ممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا يحصل فيه الم ممتد زمانا فانك لا تقدر على
دفع امتداد هذا الالم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت ترك مباشرة هذا
الضرب الممتد فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك ان لا اكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانا اذ هي ليست
قائمة بمحل القدرة ولذا لا يتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف افعاله الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل
القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذا المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل قوله ما ذكره
كلام اوهن من نسج العنكبوت لان تمكن ترك امتداد المتولدات الممتدة متحقق حين مباشرة الضرب لنا تمكن
على ان نضرب ضربا شديدا فيحصل الم ممتد او ضعيفا فيحصل غير ممتد بعد المباشرة غير متحقق في افعال المباشرة ايضا
فانا بعد تحقق الضرب لا نقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتداده لا يدل على
ان لا يكون نفس المتولدات مكسوبا ومقدورا للفاعل لا بد له من دليل قوله ولم يقتل لجاز ان يموت اه اذ على تقدير عدم القتل
لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحيوة قوله من غير قطع بامتداد العمر على ما ذهب اليه جمهور المعتزلة
من انه لو لم يقتل لعاش الى امتداد لا هو اجله ولا قطع بالموت بدل القتل على ما ذهب اليه ابو الهذيل منهم فانه قال لو لم يقتل
لمات بدل القتل وتمسك بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدره الله تعالى في علمه وهو مح والجواب ان عدم القتل
انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وح لا يثبت مح كذا في شرح المقاصد قوله اي لم يوصله اليه يعني
ان الله تعالى لما اقدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله الى اجله فضمير الفاعل في لم يوصله راجع الى الله تعالى
لا الى القاتل على ما زعم الفاضل المحشي حتى يرد عليه ما قاله من ان التفسير بقوله لم يوصله مبني على ان يكون عبارة الشرح
هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع في اكثر النسخ ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل وح لا يوافق قوله فهم اي
المعتزلة والمراد اكثرهم لما عرفت من خلاف ابي الهذيل فيه قوله وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف اه
المقصود من هذا الكلام بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة واهل السنة ودفع ما يقال انه اذا كان الاجل زمان

بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيل بطلان الحيوة بان لا يترتب على
فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف وكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاد وكثير من المحققين
وتقرير الجواب ان المراد بالاجل المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا مخلص عنه ولا تقدم ولا تاخر على ما يشير اليه
قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ويرجع الخلاف الى انه هل تحقق ذلك في حق المقتول
ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش الى كذا قرر السوال والجواب في شرح المقاصد ولعل الجواب باختيار
ان المراد زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى لكنه لا مطلقا بل بما علمه وقدره بطريق القطع وح يصلح محلا للخلاف
لانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف العلم عن المعلوم لجواز ان يعلم تقدم موته بالقتل مع تاخر الاجل
الذي لا يمكن تخلفه عنه قوله قلت قوله لا يستقدمون الخ يعني ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء
اجلهم لا على الجزاء فمعنى الاية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون عنه ولكل امة اجل لا يستقدمون عليه هذا
هو المشهور ولا يخفى عليك ان فائدة تقييد قوله لا يستاخرون فقط بالشرط غير ظ وان صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم
ان يكون معطوفا على لا يستاخرون قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون عطف على قوله ولا يستاخرون وانه سبحانه
وتعالى نبه بذلك على ان عند مجيء الاجل كما يمتنع التقديم عليه فصرح بذلك هي الساعة كذلك يمتنع التاخير عنه وان
كان الثاني ممكنا عقلا وذلك لا خلاف ما قدره وعلمه او الجمع بينهما رما فيما ذكر كالجمع بين من يسوف التوبة ثم تاب عند
حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات بجهالة الاية
ولعل هذا ما ذكر في حواشي شرح التلخيص انه عطف على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله لا يستاخرون ولا يستقدمون
لا يستطيعون التغيير على نمط قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمته فما رد علي
سوداء ولا بيضاء فلا يرد ما قال الفاضل المحشي انه خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون قوله لا يستقدمون
والحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور قوله قالوا المسئلة بديهية يعني ان المعتزلة ادعوا الضرورة
في هذا وقالوا الاستشهادات المذكورة في بيانها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحجة على تنبيهاتهم حيث قال
احتجت بطريق الاستعارة لكونها في صورة الحجة ويمكن ان يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة وما ذكره
الفاضل المحشي من ان مراد مدعي الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون ان المسئلة
استدلالية وما ذكره الشارح بقوله واحتجت الخ مبني على مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج
مجازا عن التنبيه فليس بشيء لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل بل في ساير اي التولدات

قال في شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى ابد هو اجله وادعوا فيه اي في تولده من فعل القاتل وبقائه لو لا القتل الضرورة لما ادعوها في ساير المتولدات وانتفائها عند انتفائها انتهى والخلاف الذي نقله بين ابي الحسين وبين غيره من المعتزلة انما هي في كونها مستندة الى العباد لا في كونها متولدات من افعالهم فابو الحسين يدعي الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه وثمامة بن اشرس يقول انها حوادث لا محدث لها والنظام ان كلها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الى غير ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على ما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف قوله يرد عليه انه لا يوافق الخ يعني ان المفهوم من تحرير محل النزاع ان الاجل هو الزمان الذي يبطل فيه الحيوة من غير تقدم وتاخر زمان واحد لا يتصور فيه تعدد والاختلاف انما هو في تحققه في المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل احدهما اربعين مثلا والاخر سبعين قيل عليه محصول الجواب انه تعالى قدر عمره اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل محصله انه تعالى قدر عمره سبعين بحيث لا يتصور التقدم والتاخر عنه لعلمه بان طاعته يصير سببا للتكثير فيصير مع اربعين سابقة من غير الطاعة لسبعين قوله او المراد الزيادة بحسب الخير والبركة الخ يعني ان المراد بالطاعة تزيد في العمر بان تزيد فيما هو المقصد الاهم من العمر وهو اكتساب الكمالات والخيرات والمبرات التي بها تستكمل النفوس الانسانية فيفوز بالسعادة الابدية قوله فانه خالف المعتزلة السابقة الخ حاصل الخلاف ان الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله تعالى انه يموت فيه والناس منه اجل واحد عند غير الكعبي لانه لا يتقدم الموت عن الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبي انه [illegible] احدهما القتل والثاني الموت والمقتول ليس بميت عنده بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الذي تعالى مفعوله والمصنف قوله فيتناوله الخ فسر الاكل بالتناول ليتناول المشروب ايضا قوله وقد يفسر الخ اي قد يفسر الرزق بما ساق الله تعالى الى الحيوان فانتفع سواء كان حلالا او حراما من المطعومات والمشروبات والملبوسات او غير ذلك فهو التعريف المعول عليه عند الاشاعرة قوله فعلى هذا الخ اي فعلى هذا التعريف يلزم ان يكون العواري رزقه لانه مما ساق الله تعالى فانتفع به قوله وهذا في جعلها رزقا بعد فانه لا يقال للعارية في العرف انه مرزوق ولزم ان يا كل شخص رزق غيره لانه يجوز ان ينتفع به احد من غير جهة الاكل وينتفع به الاخر بالاكل قوله ويوافقه الذي يوافق هذا التعريف قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة الانفاق على الغير بخلاف التعريف الاول فانه لا يوافقه لان ما سيأتى ولا يمكن انفاقه على الغير قوله وقد يقال الخ اي على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الثاني اطلاق الرزق على المنتفع مجاز لكونه بصدده قوله والاشكال الخ اي ان لم يكن المراد المعهود مكان

بمعنى الاذن في التصرف الشرعي يخذ تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق
عندهم ايضا لما سيجيء في الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف اه قوله فح يندفع بملاحظة الحيثية اى حين اذا
كان المراد ما ذكر يندفع بملاحظة الحيثية اى مملوك ياكله المالك من حيث انه مملوك بان يكون ماذونا في اكله ما اورد
من انه ينتقض التعريف بخمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فانهما مملوكان له عند ابي حنيفة رح عليه ويصدق عليهما
اذا اكلهما المالك مع كونهما حرامين وانما قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل ليسا مملوكين له قوله وفي بعض الكتب اه قيل في
شرح نظم الاوحد ان الحرام ليس عليك عند المعتزلة في اندفاع النقض بالخمر والخنزير نظر لعدم كونهما مملوكين
قوله مع انه ظ قوله تعالى وما من دابة اه انما قال ذلك اذ يجوز ان يقال المراد كل دابة مرزوقة او يقال الحكم على
الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظ قوله يقتضي ان يكون كل دابة مرزوقة مع ان الدواب لا يتصور في حقها
ملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشي المدقق واعلم ان قولهم ما لا يمنع من
الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ما الملك وبالمنتفع ذو العقل يرد ما كول الدواب عليه ايضا فلا وجه لتخصيص
بالاول والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما في
المواقف اقول معنى قوله وذلك لا يكون الا حلالا ان ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف الا حلالا بقرينة ان
النزاع في رزق العبد لا في مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب ايضا فح يكون ما لا يمنع من الانتفاع به بالنسبة
الى العبد مقصورا على الحلال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني قوله اجيب عنه اه
اى اجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات
ولم يمنعه من الانتفاع الا انه اعرض عنها واشتغل باكل الحرام بسوء اختياره واما النقض عن التعريف
الاول فغير مندفع حيث اعترض اه انما قال كل قوله على انه منقوض بمن مات ولم ياكل اه اى على ذكرهم من ان يلزم ان لا
يكون من اكل الحرام مرزوقا وهو بط لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها منقوض بمن مات ولم يأكل
شيئا لا حلالا ولا حراما فانه يلزم ان لا يكون مرزوقا وهو بط بالاية المذكورة فما هو جوابكم من هذه المادة
فهو جوابنا عن تلك المادة فان قالوا لانه وجد مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بلبن من حيض والحيوة والمعونة الحيوية
فلكنا نقول في مادة من اكل الحرام وهذا النقض انما يرد لو ثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالاية
المذكورة على ما في شرح المقاصد واما لو ثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة على ما في المواقف فلا يرد كما لا يخفى
قوله والهداية فيه نوات يقابله ما ذكر لا مقابله بين بيان طريق الحق وبين وجدان العين ضلالا وتسمية ضلالا هو ظاهر

مع ان المفهوم من الايات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما قوله وكذا قوله تعالى واما ثمود الخ وكذا
الهداية مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق فى قوله تعالى واما ثمود فهديناهم الخ لامتناع حمل على الحقيقة اذ لا معنى
لاستحبابهم العمى على الهدى بعد خلق الله تعالى الهداية فان استحبابهم العمى على الهدى عن ما هو المشتهر كناية
عن عدم اهتدائهم فالمعنى واما ثمود فدعوناهم الى طريق الحق واوضحنا لهم سبيل الرشد وبينا لهم مقاصدها
فاستحبوا العمى اى الكفر على الهدى اى على الايمان قوله ويحتمل ان يكون الخ اى يحتمل ان يكون الهدى فى الاية على
معناه الحقيقى ويكون المعنى واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستحبوا العمى على الهدى فيكون الهداية حاصلة
لهم الا انهم تركوها بارتدادهم وانما قلنا يحتمل ان يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسابق الاية ولا للاحقها
على انهم لم يؤمنوا اصلا ولم يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم واستحبابهم العمى كناية عن ارتدادهم
بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب المجاز المصروف عن الحقيقة قوله والضا الخ ويرد على هذا المعنى ايضا ان الناس
مختلف فى الهداية فبعضهم مهدى وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الثواب يعم الكل فلا يصح تفسيرها به
قوله وايضا يقال فى مقام المدح الخ انه يقال فى مقام المدح فلان مهدى فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه
فلان بين له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا لحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو
اريد بالبيان اظهار ذات طريق الصواب لم يوافقه الاية والحديث ويلزم الاعتراضات الثلثة التى ذكره
المحشى ولو اريد به اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فهما يوافقان لان الرسول لا يمكنه بيان
طريق الصواب من حيث انه صواب بل هو محض خلق الله تعالى ويندفع الاعتراضات المذكورة ايضا كما لا يخفى
قوله وما يقال الخ كما يقال ان البيان وان لم يستلزم لحصول الهداية لانه يفيد الاستعداد التام لحصولها وهو
فضيلة فى نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فمدفوع بان الاستعداد التام للحصول
المقارن مع عدمه مذمة يقتضى الذم عليها فضلا عن ان يكون ممدحة قوله وفيه بحث اى فيما يقال فى دفع ما
يقال بحث لان الاستعداد والتمكن فى نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة
لا تنافى كونه فضيلة مستحقة لان يمدح بها فى حد ذاته ويمكن ان يقال ان المراد بقولنا انه يقال فى مقام المدح
فلان مهدى انه يقال فى مقام المدح الذى يقال فيه مهدى مهدى بمعنى انه لا يفرق بين المهدى ومهدى فى المدح مع
ان بيان الطريق لا يستلزم مساواته المدح الذى فى المدح ومح لا ورود لهذا البحث قوله نعم التمكن الخ اى نعم يمكن ان
يقال فى دفع ما يقال ان الاستعداد والتمكن فى نفسه عام للكل فلا يناسب المدح وكونه تاما او غير تام امر مبهم غير معين

قدرة حتى يصلح ان يمدح باعتباره قوله ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم يعني لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق
الصواب كان طلب الهداية محقق بشهادة الاية والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب
الحاصل فيلزم ان لا يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك قوله ويرد على هذا اى على التمسك بالاية بانه
ينافي التفسير بخلق الاهتداء ايضا ضرورة فان الاهتداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد
من الصرف عن الظاهر والحمل على المجاز فهي مجاز اما عن زيادة البيان على ما يقول المعتزلة او عن التثبيت والدوام عليها على
ما يقول معاشر اهل السنة فلا يصح التمسك بها قوله ويمكن ان يقال اه اى يمكن ان يقال في دفع ما يفهم من كلام الشارح
من ان ما ذكره المشائخ مخالف ومناف لما هو المشهور لان ما هو المشهور هو المعنى اللغوي والعرفي وما ذكره المشائخ هو
المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما قوله اذ لا صلاح اه اى لا نفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله ولم يعتبر قوله فان
قلت بل الاصلح اه اى بل الانفع في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم اى التمكين فيه لكونه على المنزلتين قوله ولو
اعتبر جانب علم الله تعالى يعني ان الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى وقال ان
من علم الله منه الكفر بحسب تعريضه للايمان ونعيم الجنان على ما ذهب اليه معتزلة بصرة واما اذا اعتبر في الانفع جانب
علم الله تعالى على ما ذهب اليه الجبائي وتابعوه فيكون الاصلح في حق الكافر الفقير عدم الخلق او الاماتة او سلب العقل
اظهر عدم ورود الاشكال المذكور على هذا واما ما ذهب اليه معتزلة بغداد من ان معنى وجوب الاصلح وجوب ما هو وفق
للحكمة فلا يرد عليه شيء مما ذكره الشارح والمحشي وقد مر في صدر الكتاب قوله فانهم قالوا حاصله ان المنة انما يكون
في الافعال الاختيارية اذا كان الاصلح واجبا على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزامه البخل والسفه والجهل
على ذاته تعالى على ما قالوا يكون لازما لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا معنى للمنة في ذلك الفعل ولا معنى
لطلبه اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الاصلح المقدور بغير المضر منهم قالوا ان الاصلح المقدور المضر غير واجب على الله تعالى
بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف ولتعريض النعيم للقيم اه فان ذلك وان كان اصلح له في الدين لكنه مضر له
اذ لو كلف يحتمل ان يطغى ويستكبر فيقع في العقاب الاكبر قوله حاصله ان الاصلح امر لا يستوجبه يعني لا نم ان ترك الاصلح يكون
بخلا وسفها لان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون خاليا عن المصلحة وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد
فلا يكون بخلا وسفها بل له غاية لمصلحتهم واما الاصلح الى العبد فغير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز ان يفعله
وان لا يفعله وغاية المصلحة اخر قوله قيل عليه المعتزلة اه اى قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضائه
الحكمة واشتماله المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم ايضا جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على

ما قال الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم
اي ان تغفر فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعني ان عدم المغفرة وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا
يعملون لكن ان تغفر لهم وتترك ما هو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك قوله
وجوابه انه لا دلالة في كلامه على انه الخ يعني ان كلام الزمخشري لا يدل على ان عدم المغفرة اصلح حتى يكون المغفرة
ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون لاجل استحقاق
الكفر العقاب في ما هو مذهبهم من وجوب عقاب العاصي واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة
اصلح فمعنى كلام الزمخشري وهو قوله ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو
الاصلح لاقتضائه الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من ذلك ان يكون المغفرة في نفسه اصلح لان كونها اصلح موقوف
على وقوعها والوقوع محال في حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم المحال المحال ولو سلم ان الاصلح على تقدير المغفرة ايضا
عدم المغفرة فلا نسلم انه يلزم جواز ترك الاصلح لان تجويز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة على التقدير المحال الذي
هو ان يغفر الله لهم لا ينافي كون ذلك الترك محالا في نفسه فان مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندهم وترك
الاصلح الذي هو عدم المغفرة معلق به والمعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكرنا فالكلام مع جمهور المعتزلة لا مع الزمخشري
قال الفاضل المحشي ولقائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل ان في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة اصلح
كما زعمتم بل مراده ان الزمخشري جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضى
الحكمة فعلم من ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ترك الواجب
بسبب اقتضائه الحكمة وفيه بحث لانا لا نسلم انه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر لجواز ان يكون له خصوصية
بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح هو ترك واجب هو حق
العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان في لزوم جواز الاول من كلامه ايضا ترددا على ما ذكره
المحشي قوله وههنا بحث الخ اي في الجواب الذي ذكره الشارح بحث وهو انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح بناء على
اقتضاء الحكمة لكن لا يسلب ان ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخل وسفه وجهل يستحيل على الله فيجب على الله
رعاية الحكمة ومذهب اصحابنا انه لا وجوب عليه تعالى اصلا فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة قوله اللهم الا ان يقال
الخ اي اللهم الا ان يقال في دفع هذا البحث ان المراد بنفي الوجوب على الله تعالى نفي وجوب الخصوصيات على ما يقوله
المعتزلة من وجوب اللطف كبعثة الرسول وعقاب العاصي وثواب المطيع والعوض على الالام والاصلح لا نفي ما عليه

مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور قوله قيل معناه اقتضاء الحكمة اه يعني وجوب الشئ على الله اقتضاؤه الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجه بين الذين ابطلهما الشارح بقوله اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم قوله وجوابه انهم اه حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بما تقتضيه الحكمة نقصا مستحيلا على الله تع فليس بلزوم المحكوم تركه ما تقتضيه الحكمة مستحيلا وان صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازما لذاته لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى كما على المصالح واقتضائه الحكمة واما نحن معاشر اهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة لم لا باستلزامه نقصا لجواز ان يكون في تركها حكم ومصالح لا نطلع عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والقبح العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح او اللطف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز على الله حكموا بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاخلال به نقص مستحيل على الله فلزمهم ما لزم الفلاسفة من نفي الاختيار قوله ويسندونه الى العناية الازلية اي ليسندون الفلاسفة ايجاد العالم الى العناية الازلية وهي علمه تع بوجه النظام الاكمل في الازل قال ابن سينا العناية احاطة علم الاول بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام والملمها فعلمه الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس قوله ولهذا اضطر المتاخرون اه اي لاجل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متاخرو المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شئ من طرفي الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل الطرف الاخر حتى يكون رجوعا الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فانا نعلم يقينا ان جبل احد لم ينقلب ذهبا وان جاز ان ينقلب قوله وجوابان الوجوب اه اي اجيب عما قاله متاخرو المعتزلة ان الوجوب حينئذ مجرد تسمية اذ يكون حاصله ان الله تعالى لا يتركه على سبيل جرى العادة وذلك ليس من الوجوب في شئ بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح قوله والجواب اه اي التحقيق من متاخري المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله تعالى من مجئ القيامة والحشر والصراط والميزان والكوثر والتعذيب والتنعيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو خبر الشارع على ان يفعله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق في الافعال التي اخبر به الشارع كما هو متحقق في الامور التي اوجبوها على ذاته تعالى من الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم مع انهم لا يجعلون تلك الافعال

تعالى وتقدس قوله لانه المالك على الاطلاق وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم اصلا على فعل من
الافعال بل هو المحمود في كل افعاله وهذا ابناء على بطلان كون الحسن والقبح للاشياء ذاتيا بل كل ما فعله الحكيم فهو
حسن والمعتزلة القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك في نفسه قوله
بالاتفاق اشارة الى ما ذكرنا من ان المعتزلة لا يتفقون في انه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق قوله انما
قيدنا بالامكان ليظهر من اطلاق الامكان ههنا وما ذكره في بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهني في العمل
بالظواهر ان المراد بالامكان الامكان الذاتي المفسر بحكم العقل بعدم امتناعه لكن لا بد من الاستدلال
عليه اذ لا يحكم العقل بل لا غايته التوقف مع ان القوم لم يتعرضوا له فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذهني
وانه كاف في العمل بالظواهر على ما عرفت في بحث الرؤية فح يكون المراد بقوله في الممتنعات العقلية التي
يحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه الاول ما يقابل العادية فتذكر قوله لان تقديم العقل على النقل لان
لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما قادرا ففي ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع وفي
ذلك ابطال الاصل والفرع جميعا قوله يجب تأويله بالاستيلاء والغلبة كما في قول الشاعر شعر قد استوى
عمرو على العراق * من غير سيف ودم مهراق * اي استولى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو ان يطلق لفظ له
معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد ويجوز التاويل على راي من لم يقف على قوله تعالى الا الله ويوصله بقوله والراسخون
في العلم واما على راي من يقف عليه فلا يجب التاويل بل يجب ان يفوض علمه الى الله تعالى وان يصدق بان كل ذلك
من عند ربنا على ما روي عن احمد بن حنبل رضه انه قال الاستواء معلوم وكيفيته مجهولة والبحث عنها بدعة
لكن على هذا المذهب ايضا النقل الوارد في الممتنعات العقلية ليس بدليل في حقنا لان علمه مفوض الى الله وما علينا الا ان
نصدق بانه من عند الله تعالى قوله ونحوه هو ما ذكره صاحب الكشاف انه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير
الملك مما يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك ولما امتنع ههنا المعنى الحقيقي صار مجازا وهذا كما يقال استوى فلان
على السرير يراد اصار ملكا وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير اصلا كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة
اي هو بخيل بل يداه مبسوطتان اي جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط قوله عرضهم على النار احراقهم
بها العرض في اللغة بيش آوردن فتفسير العرض بالاحراق تفسير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم على النار كما ان القتل
لازم لعرضهم على السيف قوله وقوله تعالى ويوم تقوم الساعة الخ يعني وجه الاستدلال بهذه الاية ان عطف قوله ويوم
تقوم الساعة الخ وجه الاستدلال بهذه الاية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون عليها

دليل على ان عرض قبل يوم القيمة ولا شبهة في كونه بعد الموت لان الاية في حق الموتى وما ذلك الا عذاب
القبر اذ لا نعني به العذاب الذي هو بعد الموت وقبل قيام الساعة **قوله** وجه الاستدلال ان الفاء اه يعني ان الفاء
يدل على ان ادخال النار عقيب الاغراق من غير مهلة ومعلوم ان عذاب القيمة متراخ عنه زمانا طويلا فتعين
عذاب بعد الموت قبل القيمة وهو المراد بعذاب القبر واما ما قال المنكرون من ان ازمنة الدنيا في جنب ازمنة الاخرة
اقل قليل فلعلها استعملت للتعقيب بالنسبة اليها فتاويل لا دليل عليه **قوله** جوز بعضهم تعذيب غير الحي اه ذهب الصالحي من المعتزلة وابن
جرير الطبري من الكرامية الى جواز تعذيب غير الحي وهو سفسطة ظاهرة لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه
قال الفاضل المحشي في الروايات المشهورة ان بعض الاحجار قد تكلم وصار في يد محمد عليه السلام وان بعض الاحجار قد صار
يا بسا حتى انقطع ماؤه ولا يبعد ان يكون ذلك من شعور وسمع قوله تع وقودها الناس والحجارة والله تع قادر
ان يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا لتلذذها وتالمها انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان ليس المراد بالحي ههنا ما يعم
فيه الروح ويصدر عنه الافعال الاختيارية بل ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق الله فيه ادراكا يكون سببا لادراك
الالم واللذة يكون حيا لا جمادا ولذا قال الشارح في الجواب انه يجوز ان يخلق الله في جميع الاجزاء او في بعضها نوعا من الحيوة
قدر ما يدرك الالم واللذة **قوله** واما تعذيب الماكول اه دفع لما قيل ان تعذيب من اكله السباع والطيور وتفرقت
اجزاؤه من بطونها وحواصلها ايضا سفسطة وحاصل الدفع انه واضح الامكان فان الاجزاء في الجوف او في خلال
البدن يتالم ويتلذذ مع عدم شعور نا بذلك **قوله** قالوا ان اعيدت الوقت الاول اه اي قال النافون لاعادة
المعدوم بعينه انه لو اعيد فان اعيد وقته الاول ايضا اي وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبتدأ لا معادا لان المعاد
هو الواقع في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون مبتدأ والا اي وان لم يعد الوقت
الاول فلا يكون الاعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض المشخصة للشيء فانا نعلم بالضرورة ان الموجود
مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان **قوله** اجيب او لا بان اعادة اه هذا جواب باختيار
الشق الثاني يعني انا نختار انه لا يعاد الوقت الاول **قوله** لا يكون اعادة المعدوم بعينه قلنا لا نم ذلك لان معنى اعادة
المعدوم بعينه اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في وجوده الخارجي ولا نم ان الوقت من المشخصات المعتبرة في الوجود
الخارجي فان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها لو ما ذكرت من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد
كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو امر وهمي والتغاير الذي يحكم بالضرورة انما هو
بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا اي وان كانت الوقت من المشخصات يلزم ان نبدل

المتشخصات يستلزم تبدل الاشخاص لا يقال انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المتشخصات علة للتشخص مغاير لما سبقه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون كل وقت مع باقي المتشخصات علة لتشخص كان حاصلا في الوقت السابق مع المتشخصات الاخر وتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل جائز لانا نقول لم يحصل اعادة المعدوم بعينه من غير اعادة الوقت الاول والتشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الاول بلا تفاوت قوله لا يقال يحتمل ان يراد انه يعني انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لو جعل المستدل مطلق الاول من جملة المتشخصات لكن يحتمل ان يكون مراده بقوله ان الوقت من جملة المتشخصات ان وقت الحدوث من جملة المتشخصات فح لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات العدم تبدل وقت الحدوث قوله لانا نقول هذا مع انه كلام على السند اه يعني ان هذا الكلام مع كونه كلاما على السند اعني قوله والا يلزم تبدل الاشخاص اه وعدم افادته المعلل البقاء المنع المجرد اعني لا نم ان الوقت من المتشخصات الخارجية بحاله مدفوع بانه لا يجوز ان يكون وقت الحدوث من جملة المتشخصات المعتبرة في الوجود لان المعتبر في الوجود الخارجي ما لا يتحقق الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك لان الشيء موجود في الزمان الثاني مع انتفاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملة معدات الوجود الحادث فلا يكون من جملة متشخصاته فلا يضر عدمه في الاعادة كما لا يضر عدمه في حال البقاء قوله وثانيا بان المبدأ هو الموجود اه اي اجيب ثانيا بانه اه وحاصله اختيار الشق الاول وهو ان الوقت معاد ايضا ولا نم انه لو كان معادا لزم ان يكون مبدأ لا معادا لان المبدأ هو الموجود في الوقت المبدأ وهو الذي لم يسبقه حدوث اخر والمفروض ان الوقت هٰهنا معاد ومسبوق بحدوث اخر فلا يكون مبدأ بل معادا فان كون الشيء مبدأ انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد ضرورة انه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول وانما قال فرضا لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر جميع الاموات في وقت واحد مع ان اوقات ابدانها متخالفة ولان اعادة الوقت بعينه مح لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بانه في الحقيقة تخلل العدم بين زماني الوجود لانه يستلزم ان يكون للزمان زمان فخلاصة الجواب الثاني انا لا نم على تقدير عدم اعادة الوقت يلزم ان يكون مبدأ لان المفروض ان الوقت ايضا معاد ولا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدوم بانه اما ان يعاد الوقت الاول وهو مح او لا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني قوله وقالوا ايضا لو اعيد المعدوم اه اي قال النافون ايضا ان اعادة المعدوم بعينه مح لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا بلا تفاوت وتخلل العدم بين الشيء ونفسه مح لانه يستلزم فرض

مغايرين والا لزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه فلا بد ان يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه قوله واجيب بمنع الاستحالة الخ اي لا نم ان التخلل ههنا مح لان معنى التخلل انه كان موجودا ثم زال عنه الوجود في زمان آخر ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال بين زماني الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات انما المح تخلل العدم بين ذات الشيء ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه بان يكون الشيء موجودا ولم يكن نفسه موجودا ثم يوجد نفسه وههنا ليس كذلك فان الشيء يوجد مع نفسه في الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم في الزمان الآخر ثم اتصف مع نفسه بالوجود في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان من الازمنة وهل هذا الا كلبس شخص ثوبا معينا ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب مبني على ان الوقت ليس من المشخصات المعتبرة في الوجود فلا بد من اعادته فلا يوجد البرهان قوله وقد يجاب بتجويز التميز بين الوقتين الخ اي وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعدوم ونفسه لان التخلل المح هو ان يكون بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم لجواز ان يكون الشخص المعدوم متميزا عن نفسه في الوقتين اي وقت الابتداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة في تشخصه مع بقاء مشخصاته في كلا الحالين فيكون اعادة المعدوم بعينه لبقاء المشخصات والتخلل بين الامرين المتغايرين من وجه فان الشخص المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت الابتداء غير المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق وان كان في كليهما منع استحالة التخلل ان حاصل هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق ان التخلل ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين بالذات وايضا هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من المشخصات بخلاف السابق وذلك ظاهر

قوله وايضا لو تم ذلك الخ جواب بالنقض الاجمالي يعني لو تم ما ذكرتم من اعادة المعدوم يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه لامتنع بقاء الشخص من الاشخاص ما انا والا لتخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود في طرفيه مع ان بقاء الاشخاص محقق قوله وفيه بحث الخ اي ما ذكر من الجواب الثاني والثالث بحث اما في الثاني فلان الاختلاف بين الشخص المبدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفع ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص المأخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المقصود اعادة ذات الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص ونفسه وهو غير لازم من التميز بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظ واما في الثالث فلان معنى التخلل انما يتصور بقطع الاتصال بين الشيئين والوقوع في خلالهما

فلا يتصور تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه في الشخص الباقي لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص ونفسه بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بين الشيء ونفسه ضرورة انعدامه نعم انه يحصل به التخلل بين طرفي الزمان وهو لا يضر في بقاء ذلك الشخص فقوله اذ الاختلاف الخ رد على قوله وقد يجاب الخ وقوله ثم لا يخفى الخ رد على قوله وايضا لو تم ذلك الخ قوله ذهب بعضهم الى اعادة الا يلزمهم ان يقولوا بانعدام جميع ما سوى الله تع وهو مخالف لنص قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات والارض الا من شاء الله قوله واجيب بان الهلاك الخ ولكن امثاله يسمى فناء عرفا ولا يتم الاستدلال بقوله تع كل من عليها فان على الانعدام ايضا قوله فالتفريق اهلاك للكل اي للاجسام والاجزاء بخروجهما عن صفاتهما المطلوبة منهما وقال حجة الاسلام في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائما لانه بهالك ويدل على ذلك ايثار الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقال في مشكاة الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فراوا بعين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله وان كل شيء هالك دائما لانه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا قوله لعل الله تعالى يحفظه الخ قيل عليه انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة يقبضها الملك باذن الله عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا يختلط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنباتات والحبوب اقول فيه انه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى قال من يحي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاءها اول مرة فانه صريح في ان المحشور هو الاجزاء الرميمة المخلوطة بالتراب ويؤيده ما قال المفسرون في اية نزلت في ابي بن خلف خاصم النبي صلعم واتاه بعظم قد رم وبلي ففتته بيده فقال يا محمد صلعم اترى الله يحيي هذا بعدما رم فقال نعم يبعثك ويدخلك النار وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للماكول فلا دليل قطعيا على كونها اجزاء اصلية للمولود لجواز ان يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التي ينشرها الملك على الجسد النوى كما ورد في الحديث الصحيح قوله والفساد في الوقوع لا في الجواز يعني لا اعتبار للاحتمال العقلي لان الخصم في مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيده الاحتمال العقلي قوله لان العذاب للروح المتعلق به لانه المدرك للذة والالم سواء كان ذلك جسما لطيفا ساريا فيه على ما هو مذهب اكثر المتكلمين او جوهرا مجردا على ما هو مذهب المحققين او غير ذلك ولو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز ان يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب قوله حاصل الجواب ان التناسخ تعلق النفس ببدن اخر لا يكون مخلوقا من اجزاء البدن الاول وهو غير لازم واما تعلقه بالبدن المولف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بعينها مع مغايرته له في الهيئة والتركيب فليس بتناسخ فان الشخص يتبدل من اول عمره الى اخره هيئة وتركيبا ولا تناسخ

قوله وانت خبير بان دعوى الا عيني ان ما يدعيه المعترض من اتحاد اجزاء الجلدين غير مسموعة لا بد له من دليل
لم لا يجوز ان يكون اجزاء الجلد الثاني غير اجزاء الجلد الاول انتقل عنه ولعل المدعي يبني دعواه على ان مغايرة
اجزاء الثاني للاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل المحشي نفي تعلق
الالم بالجلد غير معقول اذ القوة اللامسة تكون في الجلد فهو محل الالم قطعا وفيه انه ان اراد بكونه محل الالم فهو ظ لفساد
ادراك الالم في الجلد الذي لا حيوة فيه وان اراد انه آلة وواسطة لتالم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح في كونه مركبا من الاجزاء الزائدة
لعدم كونه معذبا قال الفاضل الجلبي يرد عليه ان مع اتحاد اجزاء الجلدين ميل الى التناسخ وخروج عن طريق الحق لان
المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية وفيه ان التناسخ هو ان يكون البدن الثاني مغايرا للاول بحسب
الاجزاء الاصلية لا ان يكون جلده مغايرا للجلد الاول قوله والاصح انه غيره فانه في الجنة الخ سواء كان نهرا على ما في رواية
او حوضا على ما في رواية اخرى قال البيضاوي روي انه عليه السلام قال الكوثر نهر في الجنة وعدنيه ربي فيه خير كثير ماؤه
احلى من العسل وابيض من اللبن والين من الزبد وابرد من الثلج وقيل هو حوض فيها قوله والحوض في الموقف على
ما روي من ان الصحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك قال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فانه يدل
على ان الحوض في المحشر قال الامام الزاهدي في تفسيره روي في الاخبار ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي
به حيث يأتي النبي عليه السلام فاذا كان في الموقف يأتي به في الموقف واذا كان في الجنة يأتي به في الجنة
فعلى هذا كونه في الجنة لا ينافي كونه في الموقف ايضا قوله ويجوز ان يكون له طعم الخ اشارة الى دفع توهم وهو ان
هذا الحديث يدل على ان لا يشرب من الحوض مرة اخرى لان الشرب انما يكون لدفع الظما وحاصل الدفع ان وقوع الشرب
الثاني غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للتنعم لا لدفع الظما قوله ويجوز ان لا يشرب به الا من قدر له
الا دفع توهم وهو ان يقال ان المبتلى بالجحيم من المؤمنين لو شرب يجب ان لا يظما مع ان الظما لازم للاحتراق بالنار
وقوله الا من قدر له السلامة اشارة الى ان الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة
عن النار قوله او لا يعذب بالظماء الخ اي من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظما بل يكون عذابه
بغير ذلك فان الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد من الاسلام عياذا بالله
ولا نم ان الظما لازم للتعذيب بالنار قوله فوجه ان الطلب الخ نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين الحوض والصراط
فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب اولا في الحوض ثم الميزان ثم في الصراط وبان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم
في الحوض وذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان الصراط اقوى المظان فان الاحتياج اليه اكثر

فالطلب فيه اولى واجدر انتهى كلامه وبهذا اندفع ما قال الفاضل المحشي ان الاستيناف ممنوع من كل طرف وان جاز عقلا لكن التركيب يابى عنه اذ لا يحسن ان يقال فان لم تجدوا في الموقف المتاخر تاخر زمانيا فاطلبوا في الموقف المتقدم تقدما زمانيا بل المناسب ان يقال ان لم تجدوا في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف المتاخر ووجه الدفع انه يحسن الامر بالطلب في المتاخر للاشارة الى ان الطلب فيه اقدم واجدر قوله والقول بان تلك الجنة اه يعني ما قيل انه كان بستانا في ارض فلسطين كورة في الشام او قرية بالعراق او كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لادم عليه السلام قوله يرد عليه انه اه وايضا يجوز ان يكون الهبوط عبارة عن الانتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة على ما قال ذلك القائل انه انتقل من ذلك البستان الى ارض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم قوله اي تخلقها لاجلهم الخ توجيه للمعارضة يعني ان اللام في للذين للاجل والجعل تامة بمعنى الخلق فالمعنى يخلقها الله في المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا ولا فسادا فلم تكن موجودة الان قوله وان قلت يحتمل ان يجعل اه يعني ان المعارضة المذكورة انما تتم لو كان الجعل تامة واللام للاجل لكن يحتمل ان يكون الجعل متعديا الى مفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانيا له فيصير معنى الاية يجعل الجنة كائنة وحاصلة لهم في الزمان المستقبل فغير الحاصل اي ما يدل الاية على عدم حصوله الان جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لا كان نفس الجنة غير كائنة لهم فلا معارضة وفي بعض النسخ بدل قوله فغير الحاصل جعلها كائنة لهم فنصير الحاصل يجعلها كائنة لهم والمقصود واحد قوله قلت يمكن ان يقال اه يعني ان المنع في غاية القوة لكن يمكن ان يقال في دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة لزيد تمكين زيد وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها او لم يحصل فمعنى نجعلها للذين نمكنهم في الاستقبال من التمكن فيها ولا يخفى ركاكته لان التمكن من التمكين فيها لازم لوجود الجنة غير منفك عنه على ما يدل عليه قوله نعم اعدت للمتقين فلا يمكن ان يكون نفس الجنة حاصلة الان ويكون جعلها كائنة لهم في الاستقبال قوله واما الحمل على التمكين بالفعل فعدول عن الظاهر يعني حمل الجعل في الاية على التمكين بالفعل اي التمكن من التمكن فيها وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سيجيء فعدول عن الظاهر المتبادر من قولهم جعلت الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لا جعل زيد متمكنا فيها بالفعل قوله يرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام بين الفريقين القائلين بوجودهما الان والمنكرين له اذ المراد بالشيء الموجود مطلقا سواء كان الان او في المستقبل ومعنى الاية [illegible] وقت من الاوقات [illegible] بعد وجوده [illegible] هلاك [illegible] تحقيقا لعموم قوله [illegible] قوله [illegible]

قوله لا للموجود وقت النزول اى ليس المراد بالشئ الموجود وقت نزول الاية وقبل الحشر اعنى الدنيا حتى يكون مايوجد فى الاخرة خارجا عن عموم الاية قال الفاضل المحشى لعل المراد بالشئ فى الاية الموجود فى الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود فى الاخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف فى عدم كونه مشترك الالزام انتهى وفيه انه ان اراد ان معنى الشئ الموجود فى الدنيا فهو ظ البطلان وان اراد ان المراد ههنا ذلك بقرينة كونه محكوما عليه بالهلاك وهو انما يكون فى الدنيا دار الفناء كما هو ظ كلامه فنقول انه تخصيص بالقرينة الخارجية ايضا فنحن ايضا نخصص بغير الجنة والنار بقرينة قوله اعدت للمتقين واعدت للكافرين واكلها دائم فلا يتم الاستدلال قوله ومثل قوله تع خالق كل شئ اه فان معناه كل مايوجد فى وقت من الاوقات خالق له وعالم به لا انه خالق الا شياء الموجودة فى وقت نزول الاية وعالم بها قوله يعنى ان المراد هو الدوام التجددى اه يعنى حاصل جواب الشارح المراد بالدوام العرفى وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهذا لاينافى طريان العدم عليه والانقطاع لحظة وانما حمل الشارح الدوام على الدوام العرفى لا الحقيقى على ما بينه المحشى لان الدوام المجمع عليه فى بقاء الجنة والنار واما الدوام الحقيقى فاثبته بعضهم ونفاه اخرون قال فى شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقاءهما اى الجنة والنار لانهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما فى دوام الماكول فانه على التجدد والانقطاع قطعا قوله ولك ان تقول اه اى لك ان تقول فى الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقى وهو عدم طريان العدم مطلقا والمراد بدوام اكلها دوام نوع الاكل وبالهلاك فى قوله تع كل شئ اه اهلاك الاشخاص ويجوز ان لا ينقطع النوع اصلا مع هلاك الاشخاص بان يكون هلاك كل شئ معين من الاكل بعد وجود مثله وهذا الجواب مبنى على ما ذهب اليه الاكثرون من ان الجنة والنار لايطرء عليهما العدم ولو لحظة واما على ما قيل من جريان العدم عليهما لحظة فلا يتم لانه يستلزم انقطاع النوع ضرورة فلذا تركه الشارح قوله اى المقصود منه والاليق بحاله كما يقال هلك الطعام اذ لم يبق قابلا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى قوله ان اريد مطلق الكفر اه حاصله ان الانحصار فى التسعة غير صحيح لانه ان اريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون ثمانية والا وان لم يرد به مطلقه بل اعتقاد الشريك فى وجوب الوجود او فى العبودية فيبقى انواع الكفر من اتخاذ الولد وانكار النبوة واثبات الجهة والجسمية خارجة عن الكبائر فلا ينحصر فى التسعة ايض ويمكن الجواب بان الكفر انما هو العمل بالسحر على ما ذكره الشارح فى الكشاف من انه لا يرى وجها فى كون العمل به كفرا ويجوز ان يكون المراد بالسحر ههنا تعلمه وتعليمه على ما قطع به الجمهور حيث قالوا لصحيح انهما حرامان بو بيل ماذكرناه وقع فى رواية ابى طالب المكى ان الكبيرة سبعة عشر وبينها الى ان قال اربعة فى اللسان هى شهادة الزور

وقذف المحصنة واليمين الغموس والسحر حيث جعل السحر من الكبائر التي في اللسان وما في اللسان الا تعلمها وتعليمها
قوله هذا يخالف لفظ قوله تعالى فانه يدل على ان الكبائر متميزة بالذات عن الصغائر اذ لو كان امرين اضافيين
لم يتصور اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وليس ذلك في وسع البشر كذا في
شرح المقاصد قوله والتوجيه ما سيجيء اي توجيه الاية ما سيجيء في الشرح من ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر
جمعه باعتبار الانواع المندرجة تحته او بحسب افراد المخاطبين على ما قيل من ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام
الآحاد بالآحاد ويؤيده ما وقع في قراءة اخرى ان تجتنبوا كبيرة ما تنهون عنه بصيغة المفرد فقول المحشي جزئيات
الكفر يحتمل ان يكون المراد به انواعه الحقيقية فيكون اشارة الى الجواب الاول ويحتمل ان يكون المراد به الافراد
[illegible] بحسب تعلقاته بالمخاطبين فيكون اشارة الى الجواب الثاني ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية البعد والبلاغة
[illegible] الى ان تجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف اللسان على ان الاية لا ينافي كونهما اسمين اضافيين
فان اكبر الكبائر الشرك واصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط فمن عرض له امران منهما ودعت نفسه
اليهما بحيث لا يتمالك فكفها عن اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا
متفاوت بحسب الاشخاص والاحوال ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين قوله على وجه يؤذن منه علامة
حلاله يعني انه ليس المراد بالاستحلال اعتقاده حلالا لانه نفس تكذيب الشارع والكلام فيما جعله الشارع علامة للتكذيب قوله لا يقال
الاجماع مع مخالفة الحسن اذ قال ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فقد اثبت المنزلة بين
المنزلتين قوله لانا نقول الا يعني ان الحسن انما اثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والايمان لا بين مطلق الكفر و
الايمان فان النفاق كفر مضمر داخل في مطلق الكفر فيكون نفي المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمعا
عليه قوله وقيل ان المراد اي قيل في جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع السلف المتقدم على
الحسن ومخالفته لبعض في اجماع المتقدم عليه قوله وهو غلط اي ما قاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد به
الاجماع المتقدم على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع انه خالفه على ما زعم هذا المجيب قوله لان المراد
بالايمان يعني ان المراد الايمان الكامل بصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار القيد مبالغة في النهي واشعارا الى انه لا ينبغي
ان يصدر مثله عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان الحديث واردا على التغليظ لا يكون على حقيقته بل كان كناية
عن نقصان ايمانه الذي كانه التحق بالعدم قوله وجه الاستدلال ان كلمة من الخ يعني ان كلمة من في الاية عامة
شاملة لكل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل الفاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم وعامل بما انزل الله تعالى قوله والجواب

ان المراد الخ يعني ان الآية متروكة الظاهر فان الحكم وان كان عاما شاملا لفعل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب وهو التصديق بتواتره نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل الله تعالى قوله وايضا الخ جواب آخر يعني ان الظاهر وان كان النفي العموم لان كلمة ما من الفاظ العموم لكنه مصروف عن الظاهر والمراد عموم النفي بحملها على الجنس ولا شك ان من لم يحكم بشيء مما انزل الله غير مصدق ولا نزاع في كفره وفي المواقف ان المراد بما انزل الله تعالى التورية بقرينة سياق الآية قوله وجه الاستدلال ان ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه فيكون الفاسق مقصورا على الكافر فيكون كل فاسق كافرا قوله والجواب ان هذا الحصر ادعائي الخ يعني ان المراد هم الكاملون في الفسق لانه ترك اظهار القيد وجعل مطلق الكفر مقصورا عليهم ادعاء مبالغة في كونهم فاسقين والا اي وان لم يكن الحصر كذلك بل كان الحصر حقيقيا لزم ان يكون الفسق مقصورا على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان وقبل الايمان اجماعا بين الفريقين قوله الجواب انه محمول يعني انه مصروف عن الظاهر بحمل الترك على سبيل الاستحلال او عدم حلا كلا او لا نزاع في كفر مستحلها او يحمل الكفر على المعنى اللغوي وهو الستر اي من ترك الصلوة فهو ساتر لنعمة الله غير شاكر له ويقال يحتمل ان يكون المعنى من ترك الصلوة متعمدا فهو مشارك للكفار في عدم حرمة دمه وماله وقال الامام حجة الاسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر اي قارب الكفر كما يقال من قارب دخول البلد دخله قوله وجه الاستدلال الخ يعني ان تعريف المسند ليس سواء كان للجنس او الاستغراق يفيد حصره على المسند كما في قوله عليه السلام الائمة من قريش والكرم في العرب فيفيد حصر العذاب على المسند اعني الكون على العذاب فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب على الكفار اذ يكون العاصي معذبا من صغائر ديانات الدين قوله والجواب انه ادعائي يعني ان المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على المكذب بقرينة ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا الا انه ترك اظهار القيد وجعل المطلق منحصرا ادعاء بجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة في ذلك قوله وقس عليه نظائره يعني ان المراد في قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكفرين الخزي الكامل الموعود للكفار والحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله تعالى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى قوله انما عبر عن الكفر اي انما عبر المصنف عن الكفر بالشرك لما سيذكره الشارح من ملاحظة الآية الدالة على نبوته وانما عبر في الآية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفر على ما ذكره في شرح المقاصد ان الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق وان طرء كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك في الالوهية فهو المشرك وان تدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت الباري فهو المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق قوله فلا يرد ما قيل الخ اي لما كان

عند بعضهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قيل ان قوله ان قضية الحكمة تقتضي اه قول
بايجاب حكم الله تعذيب المشرك والايجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة والجماعة وان قوله لا يحتمل
الاباحة قول بالقبح العقلي مع ان مذهب اهل السنة ان الحسن والقبح شرعيان فيجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن وانما قلنا انه
لا يرد لان القائلين بالامتناع العقلي هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض
توهم ان هذا الخلاف بين اهل السنة والجماعة والغفلة عن ان المسلمين الذي هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة ايضا لانهم
ايضا من اهل القبلة قوله على انه يجوز ان يكون علاوة على قوله فلا يرد اى على ان قوله وقوله لا يحتمل الاباحة
قول بالقبح العقلي غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم الاباحة لما فانها مقتضى الحكمة لا للقبح العقلي الذي هو استحقاق
الذم في العاجل والعقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي قوله نعم يرد ان يمنع اه نعم يرد على الدلائل الثلث للمعتزلة
منوعا اما على الاول فلانا لا نم ان مقتضى الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن لجواز ان يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة اخرى خفية
لا نطلع عليها وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذي ذكرتم من تعذيب المسيء مثل اثابة
المحسن دون المسيء كوقوعه في النار قليلا ووقوع المؤمن العاصي وخروجه بعد حرقه بمدة طويلة في الغاية ومنعه
عن رؤية الله تع في الجنة والحطاط درجته انحطاطا تاما وايضا لم لا يكفي التفرقة الدنيوية كاباحة دم الكافر
وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه واما على الثاني فلانا لا نم ان الكفر لكونه نهاية في الجناية لا يحتمل العفو فان
نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية والجواب بان قضية الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو رجوع الى الدليل
الاول وقد سبق تزييفه واما على الثالث فلانا لا نم ان اعتقاد الابد يوجب جزاء الابد ولا بد لاثباته من دليل على
تقدير تسليم ايجاب الجزاء ولا نم ايجابه جزاء الابد فقوله يوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل في الحقيقة قوله قد يظن
ان الضمير اه اى قد يظن ان الضمير المنصوب في يخصصونها راجع الى الايات والاحاديث والمعنى والمعتزلة يخصصون
الآيات والاحاديث بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بان هذا التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر
بلا دليل مما لا يكاد يصح في قوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اما انه لا يصح تخصيصه
بالكبائر المقرونة بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة يعم الشرك ايضا فيلزم تساوي ما نفي عنه المغفرة وما اثبت له بل
المغفرة بالتوبة يعم كل عاص والتعليق بالمشية ينافيه فانه يفيد ان المغفور بعض العصاة وايضا لا يتم التخصيص بالكبائر
المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء على انها حسنة وهي اى بالحسنة ويجب اثابته عليها
فلا يظهر لتعليقها بالمشية فائدة واما انه لا يصح التخصيص بالصغائر فلان مغفرة الصغائر عامة للجميع فلا معنى للتعليق بالمشية المفيد

قوله والصحيح ان الضمير للمغفرة اه اى ما ظن ان الضمير للآيات والاحاديث غلط والصحيح ان الضمير المنصوب في يخصصونها للمغفرة فالمعنى والمعتزلة يخصصون مغفرة الله للعصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة يعنى ان مغفرة الله انما يتحقق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بها ولا يخصصون الآيات المذكورة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بل هى على عمومها والمعنى يغفر ما دون الشرك من الصغائر والكبائر لمن يشاء وهو التائب ومرتكب الصغائر دون من لا يشاء وهو مرتكب الكبائر الغير التائب فلا اشكال فما قيل انه لا فائدة فى ارجاع الضمير الى المغفرة لانه لا بد من تخصيص الآيات والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور كلام لا طائل تحته فانه لا حاجة لهم الى تخصيص جميع الآيات والاحاديث بل الآيات الواردة بدون التعليق بالمشية يخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس وانه لغفور رحيم وانه كان غفورا رحيما وغافر الذنب ونحو ذلك والآيات الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون ان من تعلق به المشية هو اصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كما فى قوله تعالى يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء اى يعذب الكفار واصحاب الكبائر والذين ماتوا قبل التوبة ويغفر لاصحاب الصغائر والكبائر التائبين والحاصل انهم يخصصون المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة سواء يخصصون الآيات بها او لا تامل فانه من مزال الاقدام قوله ولهم ان يقولوا اه جواب للاعتراض المذكور على تقدير ان يكون الضمير للآيات والاحاديث للمعتزلة ان يقولوا ان كلمة ما فى قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء مخصوص بالصغائر جمعا بين ادلة الوعيد وهذه الآية ولا نم ما ذكرتم من عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب على الله مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء ويعذب بها ان شاء فيصح التعليق بالمشية هذا لكن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد الشريف قدس سره فى شرح المواقف من انه لا استحقاق بالصغائر عندهم اصلا ولما ذكره المحقق الدوانى فى شرحه للعقائد العضدية واما الصغائر فيعفوا عنها عندهم قبل التوبة وبعدها ولذا نفوا الشفاعة لدفع العذاب فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول المحقق الدوانى واما الصغائر فيعفو عنها عندهم صغائر المجتنب عن الكبائر فلا ينافى قول المحشى قلت لا يصح تفريع نفى الشفاعة لدفع العذاب عليه قوله انما استطرد ذكره ههنا اه اى انما استطرد الشارح ذكر نفى الوجوب هو جواب عن استدلال المعتزلة على نفى وقوع مغفرة اهل الكبائر الذين لم يتوبوا وارد التمسك المعتزلة بهذه الآيات الواردة فى العصاة فى وجوب عقاب العاصى والا فلا دخل له ههنا لان المتنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها لا وجوبها قوله والجواب ههنا اى جواب المعتزلة عن استدلالهم بتلك الآيات فى مقام نفى وقوع مغفرة العصاة قوله فقد كثرت النصوص اه وحاصل الجواب ان النصوص كثيرة فى العفو مثل قوله تعالى هو الذى يقبل التوبة عن عباده

والكبائر والصغائر الى بالنسبة للعفو معنى ولا كبير عن ويعفو كسبوا بما يوبقهن او تعـ وقوله السيئات عن ويعفوا
المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة استحق لا استحقاق فيهما عندهم فيكون بالنسبة الى اهل الكبائر الذين لم يتوبوا
فتعارض ادلة المغفرة والوعيد وتاريخ النزول مجهولة فحكمنا بانها مقرونة فنصير البعض مخصصا للبعض
المذنب المغفور من بين عمومات الوعيد جمعا بين الادلة قوله وفيه جواب اخر اه يحتمل ان يكون معناه ان في قوله
وزعم بعضهم جواب اخر للمعتزلة وحاصل الجواب ان وروده عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع البتة لجواز الخلف
فان الخلف في الوعيد كرم ويحتمل ان يكون معناه ان في هذا المقام جواب اخر ويكون اشارة الى ما ذكره الشارح
في شرح المقاصد من ان القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار
خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما
قوله بل كذب مستنف بالاجماع لانه اخبر عما يكون احوالهم في المستقبل فلو لم يقع لزم الكذب في كلامه تعـ وهو بط بالاجماع
قوله اقول لعل مراده الخ اي لعل مراد ذلك البعض بقولهم ان الخلف في الوعيد كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق
بحاله ومقتضى كرمه ان يبني الاخبار على المشية فجميع العمومات الواردة في الوعيد متعلقة بالمشية وان لم يصرح
بها زجرا للعاصين وتخويفا لهم فلا يلزم الكذب والتبديل لكلام وعد الكريم فانه يجب ان يكون قطعيا لان جواز التخلف فيه
يوهم لا يليق بشانه فلا يجوز تعليقه بالمشية قوله ويجوز العقاب على الصغيرة اي من غير قطع بالوقوع وعدمه
اشارة الى ان المراد بالجواز في عبارة المصـ هو الجواز الوقوعي بمعنى عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع
فان المتنازع بيننا وبين المعتزلة لا الجواز العقلي فانهم متفقون في ذلك على ما صرح به الشارح بقوله لا بمعنى
انه يمتنع عقلا قوله لعدم قيام الدليل الخ اي انما حكمنا بالجواز الوقوعي ولم نجزم بالقطع بالوقوع او عدمه لان
المسئلة شرعية لا يستقل العقل باثباتها ولم نجد دليلا شرعيا يدل على تعيين احد الجانبين من الوقوع او اللا
وقوع فحكمنا بسببه انه فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فيجوز ان يعفو ويجوز ان يعاقب فلا يرد ما يتوهم
ان غاية عدم وجدان الدليل التوقف لا الجزم بالجواز اذ لا بد له ايضا من دليل لان دليل الاختيار كاف للجواز وانما التعلل
في دليل تعيين احد الجانبين من الوقوع او اللاوقوع قوله ومما ذكره الشارح من الادلة اه يريد ان المدعى مركب
من جزئين احدهما انه لا قطع بالوقوع والثاني انه لا قطع بعدم الوقوع والادلة التي اوردها الشارح انما تثبت
الجزء الاول من الدعوى في الثاني مع ان الخصم اعني المعتزلة لا ينكر الجزء الاول اذ هو ايضا قائل بانه لا قطع
بوقوع العقاب وانما خالفنا في الجزء الثاني حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب وغير مسير ... الصغيرة ...

بما لا يعنيه هذا لكن اثبات ادلة الشارح انما يثبت الجزء الاول فيه دقة ولذا امر المحشي بالتامل
فاستمع لما يتلى عليك من مواهب الفياض ان الدليل الاول اعني قوله تع ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انما
يدل على ان لا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكر الله تع في جنب الكفر في قوله تع ان الله لا يغفر
ان يشرك به لكن لا يدل على ان لا قطع بعدم الوقوع اذ للخصم ان يقول يجوز ان يكون متى يشاء الله تعالى في حقهم
المغفرة اصحاب الصغائر المجتنبون وكذا الاية الثانية انما تدل على ان احصاء الصغائر والكبائر متحقق و
الاحصاء انما يكون للسوال والمجازاة ولا شك ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى فلا يكون وقوع العقاب قطعيا
على الصغائر فثبت الجزء الاول من المدعى وانما قلنا ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى اذ لو كان كذلك لزم ان يكون
الصغائر والكبائر على كل ما يحصى بعد التوبة ايضا موجبا للعقاب وهو باطل بالاجماع وليبطل تكفير الحسنات
السيئات مع انه ثابت بقوله تع ان الحسنات يذهبن السيئات وايضا يلزم ان يكون المجازاة على الصغائر
قطعيا فثبت بالاية خلاف المدعى فعلم ان المجازاة على ما يحصى انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة
الحسنات بالسيئات وللخصم ان يقول ان مجتنب الكبائر لا يبقى له استحقاق الصغائر لتكفيرها الاجتناب
فلا يثبت الجزء الثاني من المدعى هذا ما وجدته في تحقيق كلام المحشي وللفضلاء ههنا كلام لا يفيد شيئا سوى
الملال اذ كله ابحاث منشاءه سوء الظن وعدم الاعتقاد بما قال قوله حاصله ان التكفير الخ اى حاصل
الجواب ان تكفير السيئات في الاية عند الاجتناب مقيد بالمشية والمراد ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
ان نشاء فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغائر المجتنب وانما كان مقيدا بالمشية لان المراد بالكبائر انواع الكفر
المتعلقة بافراد المخاطبين لان الكامل ينصرف عند الاطلاق اليه فيكون ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر داخلا
في السيئات فلو لم يقيد بالمشية لكان مقتضى الاية اى تكفير ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر متعينة اذ يصير معنى الاية ان تجتنبوا
الكفر نكفر عنكم سيئاتكم التي هي ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر وهو مخالف للاجماع المنعقد على ان تكفير ما عدا الكفر غير مستيقن
بل هي اما مقيدة بالمشية كما هو راى اهل السنة او بالتوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع الفريقين من اهل السنة و
والاعتزال والفرقة المرجئة يدعون القطع بتكفير ما عدا الكفر قوله ولو لم يحمل الكبيرة الخ دفع توهم كانه قيل اذا كان التكفير مقيدا بالمشية
فلا حاجة الى التكلف وحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان تجتنبوا الكبائر نكفر الصغائر ان نشاء فلا يكون وقوع مغفرتها
قطعيا وحاصل الدفع انه لو لم يحمل الكبيرة على الكفر لزم المحذوران احدهما تقييد التكفير بالمشية بلا دليل والثاني تعليق بقاء
تكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة لانه لم يكن المفهوم من الاية جواز مغفرة الصغائر انما هو على تقدير اجتنابها

كذلك لكن لا يجوز مغفرة الصغائر بدون اجتناب الكبائر ايضا للعموم قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء هذا
هو التحقيق المقصود الذي حيرة الخاطر الكليل والذهن العليل وللافاضل ههنا كلام يتعجب عنه ذوو الافهام مبناه ان قوله
ولم يحمل على اثبات احتمال الكبائر على الكفر وهو باطل لانه يبقي التقييد بلا دليل مساواة قوله لا يجوز مغفرة الصغائر بدونه ومما يتضح هذا التوجيه
على ان التحقيق مانع يكفيه الاحتمال العقلي ولا حاجة الى الاثبات وسند منعه ما ذكرنا من ان المطلق ينصرف الى الكامل وبعضهم ادعى
اثباته بان هذه الآية محتملة وآية الغفران المعارضة لها اعني قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء محكمة فيجب
تخصيص المحتملة هنا ان تعارضهما ممنوع لان معنى الآية المحكمة انه يغفر ما دون الكفر من الصغائر والكبائر لمن يشاء ويجوز
ان يكون من شاء الله المغفرة في حقهم اصحاب الصغائر واصحاب الكبائر المقرونة بالتوبة ووجوب الوقوع لا ينافي
المنقبة غاية ما في الباب ان يكون الآية المحتملة مبينا للآية المحكمة قوله اي المقبولة لان الشفاعة الغير المقبولة لا اثر لها
في وقوعه قوله لا يقال ان مرتكب المكروه يعني ان مرتكب المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص في التلويح
في تعريف الفقه وفي بحث الاحكام فاستحقاق اهل الكبائر لحرمان الشفاعة بطريق الاولى لكونه فوق مرتكب المكروه
قوله ان ادعى الملازمة اي كلام لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لان جزاء الادنى
وهو مرتكب المكروه لا يكون جزاء الاعلى وهو مرتكب الكبيرة فان له جزاء اخر عظيما مثل التعذيب بالنار ولو سلم ذلك
فلعل المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبني للفاعل اعني كونه شفيعا فالمعنى ان مرتكب المكروه
يستحق حرمان كونه شفيعا لاخر فيجوز ان يكون مشفوعا ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعا لرفع الدرجة
او في بعض مواقف المحشر مثل السؤال والحساب فيجوز ان يكون لرفع العذاب وفي بعض اخر مثل الصراط على ان الاستحقاق
الحرمان لا يستلزم الوقوع كما ان استحقاق العذاب لا ينافي العفو هذا لكن قوله عم من ترك سنتي لم ينل شفاعتي
يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركه الا ان يقال انه وعيد يجوز الخلف فيه قوله اي لذنوبهم بقرينة ذكر
الذنب سابقا قوله وهي تعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر وهذا دفع لما قيل ان هذا انما يكون برهانا اذا ثبت عموم
الذنب للصغائر والكبائر واما اذا اختص بالصغائر بقرينة قوله تعالى لذنبك فان ذنبه عم صغيرة قطعا فلا يكون برهانا وان كان
الزاما للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغائر عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب
في اصل الوضع شامل لهما وكون ذنبه عم خاصا لا يفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظاهر قوله وعلى انها ليست
لرفع الدرجة الخ اي يدل الآية بمقتضى الاسلوب على ان تلك الشفاعة التي نفي عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة
كان عدم الشفاعة التي لرفع الدرجة لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق الياس مع ان الآية سبقت لنفي الشفاعة التي

بقيح حالهم وتحقيق بإسمهم قوله لكن لا تدل على انها اه يعني ان هذه الاية بمقتضى الاسلوب انما تدل على ثبوت
اصل الشفاعة لكن لا تدل على انها في حق اهل الكبائر وقيل بل تدل لان جهة نفي النفع هي الكفر فاذا انتفى ثبت النفع
بها مطلقا ولا هنا لمحل الخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعة ثبت اصل المدعى اقول فيه بحث اما في الاول فلان حصر
جهة نفي النفع في الكفر غير معلوم من الاية وترتيبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز ان تكون في اهل الكبائر امر اخر واما
في الثاني فلان المراد انه لا يدل عليه ولا تحقيقه لانه لا يدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب
الخصم قوله ظ الاية بنفي اصل الشفاعة يعني ان هذه الاية ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه لان
ظاهرها ينفي الشفاعة مطلقا مع انهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فيصرفونها عن الظ وحملوا على نفي الشفاعة لرفع العذاب
فنقول انها لا تبقى حجة قوله ثم انه يحتمل اه اي ثم ان الاية لا تدل على نفي الشفاعة ايضا على الاطلاق لانه يحتمل ان يكون
الضمير في قوله ههنا للنفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة انها ان جاءت النفس العاصية في حقها
شفاعة الشفيع لم تقبل منها فلعل الشفاعة تقبل في حقها بوجه اخر بان يجيء الشفيع بشفاعته وما قيل ان هذا التوجيه
خلاف الظ بعيد عن المقام فليس بشيء لان الموجه مانع يكفيه الاحتمال العقلي وهو ظ قوله يشير الى منع الدلالة
على عموم الاشخاص وسند للمنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم السلب كذا في المقاصد قوله واعترض عليه
بان النفس اه يعني انه لا معنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس في قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس نكرة في سياق النفي عامة
والضمير في قوله منها راجع اليها فيعم الضمير ايضا لعموم مرجعه فيدل على العموم في الاشخاص قوله ويمكن ان يجاب
اه يعني انما يلزم من عموم المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعا اليها من حيث عمومها لكن لا
ضرورة في رجوع الضمير اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم نعم للكلام
في الاثبات وعمومها بعد النفي عارض عقلي ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز ان يكون
الضمير راجعا الى النكرة بحسب معناه الوضعي فلا يلزم العموم الا يرى انه اذا قيل لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم
منه ان يكون جميع اجزاء العالم على السطح مع ان الضمير ههنا ايضا راجع الى النكرة وقعت في سياق النفي ليس لرجوع الضمير
الى النكرة المنفية بحسب معناه الوضعي من الاستخدام كما توهم الفاضل الجلبي لانه لا بد في الاستخدام من المعنيين ولم يستعمل
النكرة ههنا في المعنيين بل هي مستعملة في كلا الموضعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم الا انه عرض له العموم بواسطة
امر خارج وهو النفي كما نص عليه الشارح في التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شارحي مختصر ابن الحاجب قال الفاضل المحشي
كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف لكتب اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة

فی التوضیح ان العام لفظ وضع لکثیر غیر محصور مستغرق لجمیع ما یصلح له ثم عند النکرة النفیة من العام نحو لا اکل راسا ولیس بشیء کان مراد المحشی انها خاصة بحسب الوضع الشخصی وهو لا ینافی کونها عاما بحسب الوضع النوعی المجازی ضرورة ان دلالتها بواسطة قرینة وهی الوقوع فی سیاق النفی والوضع فی تعریف العام اعم من الشخصی والنوعی فیشتمل النکرة النفیة ایضا صرح بذلک الشارح فی التلویح فارجع الیه فانه کاشف عن التوضیح قوله نعم لو قیل الخ ای نعم لو قیل فی دفع منع الدلالة ایضا علی عموم الاستثناء ان الضمیر راجع الی النکرة فوقوع الضمیر فی سیاق النفی کوقوع النکرة فیه فیکون قوله تعالی لا یقبل منها کان یقال لا تقبل من نفس شفاعة فیعم ذلک الضمیر کما یعم النکرة لم یبعد جدا ولعل هذا هو مراد المعترض الا ان عبارته لا تساعده قیل وجه البعد فی الجملة ان الضمیر الراجع الی النکرة لا یجب ان یکون نکرة فانه اختلف بین النحاة ان الضمیر الراجع الی النکرة معرفة او نکرة وان کان المشهور انه نکرة قوله عدم المعنی بالنسبة الی صغیرة یعنی عدم معنی العفو بالنسبة الی صغیرة غیر المجتنب عن الکبیرة مم لانه اذا لم یجتنب الکبیرة کان مستحقا للعذاب علی الصغیرة ایضا فترکه یکون ترکا للعقوبة المستحقة فیتحقق العفو بالنسبة الیه عدم معنی العفو بالنسبة الی صغیرة المجتنب عن الکبیرة غیر مفید فی بیان ما قالت المعتزلة فبیان الشارح غیر تام وما قاله الفاضل المحشی من ان کلام الشارح مبنی علی ما هو المشهور من انه لا استحقاق بالصغائر مطلقا عندهم علی ما قال فی شرح المواقف ففیه ان قید المجتنب عن الکبیرة مستدرک حینئذ وهو ظ قوله فتامل لعل وجه التامل ان غیر المجتنب یستحق الخلود فی النار عندهم فلا یتحقق للمغفرة والعفو بالنسبة الیه ایضا وما قیل من انه یجوز ان یکون بتخفیف العذاب ففیه ان العذاب عندهم مضرة خالصة لا یشوبها ما یخالفه ولذا جعلوا جزاء الکافر بعینه جزاء مرتکب الکبیرة قوله فیه منع ظ الجواز اذ فیه ان جزاء الایمان هو الجنة لا مجرد التخفیف لقوله علیه السلام یدخل الجنة من کان فی قلبه مثقال ذرة من الایمان وایضا تخفیف العذاب خلاف مذهبهم علی ما مر قوله ومبنی هذا الاستدلال علی ان العمل الخ لانه علی تقدیر تناول العمل لترک المنهیات یکون معنی الایة ان الذین امنوا وعملوا الصالحات من اتیان الاوامر وترک المنهیات کانت لهم جنات الفردوس فلا یدخل مرتکب الکبیرة فی حکم الایة لانه غیر تارک للمنهیات بخلاف ما اذا لم یتناولها فان العامل بالصالحات یجوز ان یرتکب کبیرة بل کبائر فیدخل مرتکب الکبیرة العامل بالصالحات تحت الحکم فیتم الاستدلال قوله ثم انه لا یدل علی عدم خلود من لا عمل له یعنی ان الاستدلال بالایة علی تقدیر عدم التناول ایضا غیر تام لانه لا یدل علی عدم خلود مرتکب الکبائر الذی لا عمل له غیر الایمان لترتب الحکم بدخول الجنة علی الذین امنوا وعملوا الصالحات لکنه یبطل مذهب الاعتزال عن خلود جمیع اهل الکبائر فی النار قوله فلا یرد جواز التفاوت الخ ای لا یرد انه

يجوز ان يكون عذاب الكفار شديدا بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا مخلدين فى النار فلا يزيد الجزاء على الجناية قوله وهذا الدليل الزامى اه اى مبنى على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين والا فعند اهل السنة تصرفه تعالى لا يوصف بالظلم لان الظلم قد يقال على التصرف فى ملك الغير وهذا محال فى حقه تعالى لان الكل ملكه وعلى وضع الشئ فى غير محله والله احكم الحاكمين واعلم العالمين وكل ما وضعه فى موضع يكون ذلك احسن المواضع وان خفى وجه حسنه علينا ولا يخفى انه اذا كان الدليل الزاميا فلا حاجة الى دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق من غير تقييد بالشدة والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت فى العذاب والا لم يكن مضرة خالصة قوله تمام الخلوص اه اى لولا الخلوص عن شوائب النفع لم ينفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه دون آخر فيجب ان يكون منافع الآخرة ومضارها خالصتين عن الغير قوله فيمنع اه اى يمكن منع قيد الخلوص ايضا لكن هذا المنع غير مفيد ههنا لان النزاع فى دوام اهل الكبائر فى النار وخلودهم ومنع الخلوص لا يستلزم نفى الدوام لا يقال منع الدوام موقوف على منع الخلوص لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول لم لا يجوز ان لا يخلق الله تعالى فى المعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل له فرح كذا فى شرح المواقف قوله لكن خلودهم اه استدراك لدفع توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز ان يكون خلود الكفار ايضا بذلك المعنى فلا يكون دوام الكفار فى النار قطعيا ووجه الدفع ظاهر قوله لاحتمال ان يكون اه لان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد واما ما قيل من ان الايمان فى قوله تعالى انؤمن لك واتبعك الارذلون من الايمان الشرعى والكلام فى الايمان اللغوى فيدفعه ان الايمان الشرعى بعينه الايمان اللغوى قال فى شرح المقاصد الايمان افعال من الامن الصيرورة او التعدية باللام بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذبا او جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة ويعدى بالباء واللام لاعتبار معنى الاذعان والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والاعتبار معنى الاذعان كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا انتهى كلامه فعلم ان الايمان متعد بنفسه وهو الموافق لما فى الصحاح فمعنى قوله يعدى باللام ويتعدى بالباء انه يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فما قيل انه خالف فى جعل الايمان متعديا بالباء للبيضاوى حيث قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشئ قوله اى يحصل فيه نسبة الصدق اه يعنى لفظ النسبة مصدر مبنى للمفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوى ان يحصل فى القلب كون الصدق منسوبا الى الخبر والمخبر ومعناه ثبوت الصدق له فى نفس الامر فانه من قبيل المعرفة المقابلة للنكارة والجهالة دون التصديق

المقابلة للتكذيب والانكار المعبر بگرويدن انما لم يجعله من المصدر المبني للفاعل بمعنى نسبت كردن صدق وباور
بچيزي اي لانه يستلزم الاذعان بل هو تعبير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوي
المعتبر في الايمان هو التصديق اللغوي اختلفوا في انها هل هي داخلة في الكلام في التصديق المنطقي فمن على
الشارح انها داخلة في التصور وجوز ان يكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصورا وان التصديق
المنطقي بعينه التصديق اللغوي لذا فسر رئيسهم في الكتب الفارسية بگرويدن وفي العربية بما يخالف التكذيب والانكار
ويؤيده ما اورده السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح التلخيص ان المنطق انما يبين ما هو في العرف واللغة وعلى
هذا قال الشارح في التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وعند بعض المتأخرين وهو صدر
الشريعة ان تلك المعرفة داخلة في التصديق المنطقي فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق
قطعا فان كان حاصلا بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوي وان لم يكن
كذلك كمن وقع بصره على شيء فعلم انه جدار او فرس فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوي فالتصديق اللغوي
عنده اخص من المنطقي هذا مجمل الكلام وتفصيله في شرح المقاصد قوله كما للسوفسطائية فان له يقينا بوجود
العالم خاليا عن الاذعان والقبول كما لبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا قوله هكذا حققه بعض المتأخرين
يعني كون اليقين الخالي عن الاذعان حاصلا للسوفسطائي كما حققه بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة واما الشارح فهو يمنع
حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم حصول الاذعان القلبي للسوفسطائي وانما ينكرون عنادا قوله صرح
بذلك رئيسهم ابن سينا اه قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان ان ابن سينا اورد في الشفاء في مقابلة هذا
التصديق التكذيب وقال في كتابه المسمى بدانش نامه علائي دانستن دو گونه است يكي فهم كردن ودريافتن
وانرا بتازي تصور خوانند ودوم گرويدن وانرا بتازي تصديق خوانند قوله ان قلت يلزمه اه اي اذا كان التصديق
عند ابن سينا هو اللغوي المعبر عنه بگرويدن يلزمه احد الامرين اما اندراج يقين السوفسطائي ونحوه كاليقين الحاصل لبعض
الكفار في التصور واما عدم انحصار تقسيم العلم الى التصور والتصديق لخروج يقين السوفسطائي عنهما وكلا الامرين
باطل بالضرورة قوله قلت له ان يمنع حصول اليقين اه يعني ان النقض انما يتم اذا كانت مادته متحققة وهو ممنوع لانا لا نسلم
حصول اليقين بدون الاذعان ولا نسلم ان للسوفسطائي ونحوه يقينا بدون الاذعان فانه يذعن بوجود العالم الا انه ينكره
باللسان عنادا او استكبارا قوله نعم ههنا بحث وهو ان المعنى الذي حاصله انه كيف يكون المعنى الذي يعبر عنه بگرويدن بعينه

معنى التصديق المنطقي والحاصل ان المعنى المعبر عنه بگرويدن قطعي والتصديق المنطقي عام شامل للظن والجهل ايضا بالاتفاق لان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الاعم اعني الصورة الحاصلة عند العقل الى التصور والتصديق تقسيما حاصرا توصلا بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه التي منها القياس الجدلي المتالف من المشهورات والمسلمات ومنها القياس الخطابي المتالف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشعري المتالف من المخيلات فلو لم يكن التصديق المنطقي عاما لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك ظ قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد حيث قال انما المقصود ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بگرويدن وراست داشتن وينافيه التوقف والتردد قوله ولذا يكفي في باب الايمان اه اي ولاجل ان المعنى الذي يعبر عنه بگرويدن امر قطعي يكفي في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم بحيث لا يحتمل النقيض اصلا ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعيا قال الفاضل المحشي والحق انه امر بين واما الظني والقطعي قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد ثم نعم قد نص على ان الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا واما كون التصديق المنطقي امرا يقينيا فلم يذكره الشارح انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان عبارته في شرح المقاصد على ما نقلناه صريح في ان المعنى المعبر عنه بگرويدن مناف للتردد والتوقف واما ثانيا فلان كون الايمان تصديقا خاصا قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا مخالف لما ذكره الشارح في التلويح في باب المحكوم به من ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وراست گو داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم وحيث حصر الاختصاص في المؤمن به وجعل التصديق المعتبر في الايمان بعينه التصديق المنطقي تامل فانه من مزالق الاقدام واما ما ذكره الفاضل المحشي من ان القول بان المعتبر في الايمان هو اليقين محل نظر اذ قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل فمدفوع بما نقل عنه من ان كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول جمهور العلماء كلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه

قوله اشارة الى ان الكفر اه يعني ان ما ذكره ههنا مخالف لما ذكره في شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق اسم الكافر ويجعله كافرا يشير كل منهما الى ان الكفر في مثل هذه الصورة اي في الصورة التي يكون التصديق مقترنا بشيء من امارات التكذيب في الظاهر في حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان ذلك التصديق غير معتد به وانه بمنزلة العدم ويوافقه ما اورده الشارح في رسالته في تحقيق الايمان وكذا النصر والعلامة

للشارح اذا فرض حصوله مع التصديق بجعل امارة التكذيب فلا نبعد بمثل هذا التصديق وبجعل بمنزلة العدم
انتهى ويمكن ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق اسم الكافر للاطلاق والتحقيق وبقوله بجعله كافر الجعل كافرا بينه
وبين الله تعالى ويؤيده ما في شرح المواقف من ان السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن
نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية بل سجد له وقلبه
مطمئن بالايمان لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجرى عليه حكم الكافر في الظاهر قوله قلت الكلام في الايمان
الحقيقي لا الحكمي يعني ان ايمان اطفال المومنين حكمي لما علم من الدين ضرورة لان النبي عليه السلام كان يجعل ايمان
احد الابوين ايمانا للاولاد وقيل هذا مناف لما ذكره الشارح فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرء عليه
ما يضاده في حكم الباقي فانه تصريح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي انتهى كلامه وانت خبير بان المفهوم
من كلام الشارح ان الشارع جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لانه جعل غير المحقق في حكم المحقق والكلام المذكور
صريح في ان الكلام في الايمان المحقق سواء كان باقيا او في حكم الباقي لا فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي قوله
هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم الخ فيه بحث لان ما عليه المتكلمون وهو ان النوم ضد لادراك الاشياء ابتداء
لا انه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فاتحاد محليهما ممنوع على ما ذهب اليه الاستاذ ولذا
عليه قوله عليه السلام تنام عيني ولا ينام قلبي فتأمل قوله والذهول اي في حالة النوم والغفلة يعني ان الذهول الحاصل
في حالة النوم والغفلة انما هو في حصول ذلك التصديق فتلك الحالة اي حال النوم والغفلة انما هو حال الذهول المفسر
بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافي
ان يكون بنفسه حاصلا قوله واما حال الحضور فليس كذلك الخ دفع لما يتوهم من ظاهر قول الشارح الذهول انما هو عن حصوله
من انه يدل بظاهره على ان لا ذهول عن حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك وانما المنفي في
تلك الحالة الذهول عن النفس المصدق به وحاصل الدفع ان مراد الشارح ان حال النوم والغفلة حال الذهول البتة واما حال
عدم النوم والغفلة وهو حال الحضور فليس الذهول لازما لها بل قد ينفك منها كما اذا كان التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم
يلتفت اليه فيكون ذاهلا عنه وقد لا يذهل عنها بان يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصدا قال الفاضل المحشي لكن الظاهر ان عدم
الالتفات الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولا لغة ولا عرفا انتهى كلامه وفيه بحث لانه قد نص الشارح في التلويح ان الذهول عبارة
عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يمكن من ملاحظتها اي وقت شاء وهذا صريح في ان عدم
الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا قوله ولذلك اي ولاجل ان الشارع جعل المحقق الذي

لم يطرء عليه ايضا ده في حكم الباقي يكفي الاقرار مرة في العمر لمن هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء من مفهوم الايمان والكل
لا يتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار مرة في العمر كافيا فما معنى احتماله السقوط قلت معنى احتماله السقوط
انه يجوز صدور المنافي له عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمله اصلا قوله علم للامام اي امارة وعلامة
ولذا ليجروا عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة دمه والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر و
الزكوة ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان ركنا اه ذكر في شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له
الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مومنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف
ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار لاجراء الاحكام عليه فقط انتهى والمذهب الاخير موافق لما في الحديث
يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان قوله لدلالتها على ان محله اه يعني ان ههنا مطلبين الاول
ان الاقرار ليس جزء من الايمان والثاني انه التصديق لا غير اما الاول فلدلالة النصوص على ان محل الايمان
هو القلب فلا يكون الاقرار الذي هو فعل اللسان داخلا فيه واما الثاني وهو انه التصديق لا سائر ما في القلب
من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلوجوه الاول اتفاق الفريقين
على انه ليس سوى التصديق والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع لمعنى اخر كما عين لفظ
الصلوة والزكوة والصوم فلا يكون منقولا عن معناه اللغوي الى سائر ما في القلب وان كان منقولا
باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولا لكان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالايمان خطابا بما لا يفهم
الامة وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار وبيان مع ان من امتثل امتثل من غير استفسار
ولا توقف الى بيان وانما وقع الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل بحيث قال النبي
عليه السلام لمن سأله عن الايمان ان تومن بالله وملائكته وكتبه الحديث فذكر لفظ تومن تعويلا على ظهور
معناه عندهم الثالث ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا صارف فيكون باقيا
على معناه الاصلي الذي هو التصديق قوله ان قلت يحتمل ان يراد اه يعني ان دلالة النصوص على ان محل الايمان
الشرعي القلب ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم منها ان محل
الايمان اللغوي القلب لا ان محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزء من معناه الشرعي قوله
لا نزاع في ان الايمان اه يعني ان متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي عليه السلام بخلاف
الايمان بالمعنى اللغوي فان متعلقه مطلق النسبة الخبرية فبالنظر الى خصوصية المتعلق منقول وان لم يكن بالنظر الى

بنفس المعنى منقولا يدل على ذلك ان النبي عم بين متعلقه دون معناه فقال ان تؤمن بالله وملائكته الحديث فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوي وهو التصديق مطلقا يكون مجازا لان المعنى المنقول عنه مجازي عند الناقل وفي كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي يكون حقيقة عرفية والاصل في الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه الشرعي لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل قوله يرد عليه انه يحتمل الخ يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر القلب في الحديث لكونه محل جزء الايمان الذي هو التصديق فيكون معناه هل شققت قلبه وعلمت انتفاء الجزء الذي هو التصديق القلبي ليلزم انتفاء الايمان فيجوز قتله ولا يكون دمه محرما قيل يدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق القلبي ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلثة الاول للاول وهذا الحديث للثاني قوله ولا يخفى انه انما يتم الخ يعني ان الاستدلال الكرامية بان اهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار اللساني فيكون معناه الحقيقي هو الاقرار الامر آخر انما يتم اذا ضم ان الايمان غير منقول في الشرع عن معناه اللغوي الذي هو التصديق اللساني ويرد عليهم على هذه المقدمة ان عدم النقل مم لان النصوص المعاضدة دالة على انه امر قلبي فيكون منقولا الى التصديق القلبي وانت خبير بانه لو قرر قول الشارح فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق الا بانه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق ونفيتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره المحشي قوله ويرد عليه انه ليس المعتبر الخ يعني انه ليس المعتبر عند الكرامية في الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان مهملا او موضوعا لمعنى سوى التصديق القلبي مصدقا للنبي عم في العرف واللغة بل المعتبر عندهم في الايمان هو اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير ان يجعل التصديق جزء منه على معنى انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي للفظ الايمان ولا شك ان المتلفظ بكلمة صدقت من حيث دلالته على التصديق القلبي مصدق للنبي عم في العرف واللغة بلا ريبة وان لم يحصل له التصديق القلبي قوله فيبطل ما قيل الخ اي اذا قلنا ان معنى كون اللفظ الدال معتبرا عند الكرامية انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي بطل ما قيل على الكرامية انه اذا اعتبر في الايمان اللفظ الدال لدلالته على التصديق القلبي فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول اذ الغرض من اعتبار الدلالة ان يكون ذلك اللفظ علما على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققا لا معنى لاعتبارها مع ان الكرامية يعتبرونها ويجعلون المنافق المصدق مؤمنا وانما قلنا بطل ما قيل اذ لا دخل ولا مناقشة في الاوضاع

فان الواضع لما عين لفظ الايمان للفظ الدال على التصديق القلبي مطلقا يجب ان يكون للمتلفظ بذلك اللفظ مومنا لغة وشرعا سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ منه اولا ويمكن ان يقال لم عين اللفظ الدال مطلقا مع انه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول قوله نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام الا تقرير لما سبق من انه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول يعني نعم انه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتداد بها عند عدم المدلول في حق الاحكام عند الكرامية لان مقصد الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك محققا يكون التلفظ بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة التلفظ باللفظ المهمل او الموضوع لمعنى آخر فلا يجري عليه الاحكام التي يجري على المتلفظ بذلك اللفظ لكن مع تحقق مدلوله قوله قالوا الا تابيد لقوله نعم الا اي قول الكرامية من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مومنا لغة وشرعا لتحقق اللفظ الدال على الذي وضع لفظ الايمان بازائه الا ان يستحق ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقصد من اعتبار دلالته واما قوله ومن اضمر الاذعان الخ فلكره استطرادي لا دخل له في التابيد المذكور قوله يسمى اي يطلق لفظ المومن الخ اي ليس المراد بقوله يسمى مومنا لغة انه يطلق عليه لفظ المومن لغة لتحقق مدلوله اللغوي كما يفهم من ظاهر العبارة والا لزم ان يكون مدلوله لغة مجرد الاقرار بل المراد انه يطلق عليه لفظ المومن لغة لقيام دليل الايمان الذي هو التصديق القلبي كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهما اعني الآثار اللازمة للغضب والفرح قوله وفي المواقف ان الاقرار الخ قال في المواقف لا نزاع في انه اي التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة ولا نزاع في انه يترتب عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى ويفهم بمعونة كلامه السابق على هذا اعني قوله فالتصديق اما معنى هذا اللفظ او هذه اللفظ لكالتها على معناها انه حقيقة في الاقرار قوله لا يقال العلم يحملون الخ هذا الاعتراض بعد ما صرح في الحاشية السابقة بان المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله اولا غير وارد كما لا يخفى اللهم الا ان يقال انه لا يلاحظ ذلك قوله هذا مذهب الرقاشي الخ فعند الرقاشي يشترط مع الاقرار المعرفة القلبية حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق المكتسب بالاختيار قوله رد آخر على الكرامية الخ يعني ما ذكره الكرامية من ان الايمان هو التصديق اللساني مخالف لما انعقد عليه الاجماع وهو الحكم بايمان من صدق بقلبه ولم يتفوه له الاقرار لمانع قوله لا على المصنف الخ اي ليس ردا على المصنف ومتابعيه على ما توهم من انه رد على المصنف حيث جعل الاقرار جزءا من الايمان فانه مخالف للاجماع المنعقد على ايمان المصدق الذي لم يتفوه له الاقرار وانما قلنا انه ليس ردا عليه لان المصنف لم يجعل الاقرار ركنا لازما

لا يحتمل السقوط اصلا حتى يكون مخالفا للاجماع على ان قول الشارح ايضا صريح فيه رد آخر على الكرامية قوله كما
فى قوله تعالى تنزل الملئكة الخ عطف الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم لتعظيم شانه كانه ليس داخلا فى
جنس الملئكة هذا على تقدير ان يكون المراد بالروح جبرئيل عليه السلام واما اذا كان المراد خلقا آخر اعظم من
الملئكة على ما قال القاضى فى تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا فليس مما نحن فيه قوله لان جزء
الشرط اه تعليل للزوم اشتراط الشئ بنفسه يعنى لما كان العمل الصالح مشروطا بالايمان الذى هو عبارة عن
مجموع التصديق والعمل يلزم ان يكون مشروطا بنفسه لان جزء الشرط شرط ايضا قوله لا يتصور فى غير عصر النبى عم
لاختتام الوحى واتمام الفرائض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان قوله لتكثره بحسب كثرة
متعلقاته اى امور متعددة من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايمان الاجمالى اذا علم فرضية الصلوة يجب
عليه التصديق بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها ايضا وهكذا المتعلقات فالايمان التفصيلى متزائد
بحسب تعلق العلم بها فزائد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات ايضا فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالى فانه تصديق
واحد متعلق بامر واحد وهو ما جاء به النبى عليه السلام قوله وان لم يتكثر بحسب ذواتها لانها بعد اختتام الوحى امور
معدودة لا زيادة ولا نقصان فى ذواتها قوله فليتامل وجه التامل ان التكثر بهذا الاعتبار انتقال من الاجمال
الى التفصيل وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجمالى الا يرى ان من علم شيئا اجمالا ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال
انه علم زائد على الاول بل انما يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكثرة بذواتها كما فى عصر
النبى عليه السلام فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة كما لا يخفى قوله وقد يتوهم ان
حاصله اه اى قد يتوهم ان حاصل قيل ان الثبات ودوام الدوام على الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على
العبادة عبادة اخرى زائدة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان امر زائد على الايمان وهذا ليس بشئ لان
النزاع فى ان نفس الايمان هل يزيد ام لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق
وهو ظاهر قوله وقد يجاب بان اه اى قد يدفع النظر المذكور بان المراد بزيادته بالازمان انه يزيد باعداده
المتجددة التى حصلت بتجدد الازمان ولا شك ان علم البقاء لا ينافى الزيادة بهذا المعنى اعنى الزيادة
بحسب العدد يرد عليه ان النزاع فى حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا وكونه زائدا بحسب الاعداد
لا دخل له فى زيادة ذاته وحقيقته وهو ظاهر قوله كما هو مذهب الخوارج اه هذا صريح فى ان الاعمال مطلقا جزء
من الايمان عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار والاعمال المفروضة جزء منه عند الجبائى وهو موافق لما فى م

المقاصد حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب والجوارح على ما يقال انه اقرار
باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب
الخوارج او غير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا فعند ابي علي وابي
هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار وتبعهما الخوارج فعل الطاعات واجبة كانت
او مندوبة انتهى كلامه لكنه مخالف لما في شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه عمل الجوارح فذهب الخوارج و
العلاف وعبد الجبار الى انه الطاعة باسرها وذهب الجبائي وابنه واكثر البصرية الى انه الطاعات المفروضة
فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله اعلم بحقيقة الحال قوله كمذهب الجبائيين هما ابو علي وابنه
ابو هاشم فهو من باب التغليب كالعمرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما قوله فان قلت انتفاء الا يعني انه اذا كان الاعمال جزءا
من حقيقة الايمان فيكون قبوله الزيادة امرا ظاهرا لا محل لبحث لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا مزية على
كل اجزاء الماهية فيكون بزيادة ولا تحصل لها بدونه لم يكن نقصانا قوله قلت النوافل مما يقع الا حاصل الجواب ان الاعمال
ليست مما جعل الشارع جزءا من الايمان حتى ينتفي بانتفائها بل هي نعم جزء لكنه ان وجدت فما لم يوجد الاعمال فالايمان
هو التصديق والاقرار واذا وجدت كانت داخلة في الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال
قوله انه طاعة لا يخرج عنها اي انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي ياتي بها المكلف من النوافل والفرائض وهذا مذهب
العلاف وعبد الجبار قوله او واجب كذلك اي واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك وهذا مذهب
الجبائيين قوله فان التكليف بالشيء الخ اي فان تكليف الشيء بحسب نفسه يقتضي ان يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق
به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدري بخلاف التكليف بالشيء بحسب التحصيل فانه يقتضي ان يكون تحصيله مما يتعلق
به القدرة وذلك بان يكون الاسباب المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدورا او لا فقد يكون الشيء باعتبار ذاته غير
مقدور وباعتبار تحصيله مقدورا كالسخن والتبرد والقيام قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان اعلم ان المراد بكون
المامور به اختياريا ومقدورا ان يكون هو نفسه من مقولة الفعل على ما سبق الى بعض الاوهام بل ان يمكن للمكلف
تحصيله ويتعلق به قدرته سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود او من الكيفيات كالعلم
والنظر او الانفعالات كالتسخن والتبرد وغير ذلك واذا نظرت لكثير من الواجبات وجدته بهذه المثابة فان الصلوة
اسم للهيئة المخصوصة التي يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها ولا يمكن العبد من كسبها ولا جزائها هذا
لا يكون الواجب المقدور الثابت عليه في الشرع الا نفس تلك الهيئة اذا تاملت في سائر الطاعات واساس العبادات اعني الايمان

هذا القبيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية بگرويدن وباور داشتن وراست گوي داشتن
المقابل للتكذيب ولا خفاء في ان هذا المعنى من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية انه
يحصل باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام والتسخن على ما عرفت قوله وانما جعل التكليف بالايمان الخ واما الجواب
عن الاشكال الذي اورده الشارح من ان المامور به لا بد ان يكون اختياريا والتصديق من الكيفيات على ما
ذكره الامدي من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالخطاب
الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب لان القدرة بالمسبب لا يتعلق الا بهذه الحيثية
وهذا الكن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له فانه امر له بمقدوره الذي هو ضرب السيف
قطعا فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وقوله تعالى امنوا بالله قوله والحق ان النظر اي
تاييد لجواب الشارح بما ذكره الامام الرازي اي الحق ان العلم النظري وهو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات
كالايمان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدورا ولذلك قد يعتقد نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر
لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظري فيكون النظري مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف
به بخلاف الضروري فانه لا يمكن ان يعتقد نقيضه اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا
لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما قوله فح اي حين اذ كان المراد بكونه مقدورا انه مقدور بحسب تحصيله يكون
حاصل كلام بعض المتاخرين وهو قوله ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر او المخبر ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بعد
مباشرة الاسباب والمعرفة اليقينية اعم من ان يكون حاصلا بالاختيار او لا فالتصديق عنده نوع من المعرفة اليقينية
لان المعرفة اليقينية الاختيارية قوله يلزم ان يكون المعرفة اه اذ لا واسطة بين التصور والتصديق فاذا لم يكن داخلة في
التصديق تكون داخلة في التصور قوله قلت التصديق الايماني اه يعني ان ما ذكره بعض المتاخرين من قوله ان تنسب التصديق الاختياري الخ تفسير
للصدق المعتبر في الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية
فلا اشكال قوله وليس مختار عند الشارح فان المختار عنده ان التصديق الايماني واللغوي والمنطقي واحد وهو المعنى
الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن لا فرق الا باعتبار المتعلق وان حصول اليقين بدون الاذعان الذي هو امر
اختياري مم والعلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وهذا مجمل كلامه وتفصيله في شرح المقاصد قوله
يستلزم الاتحاد المطلوب هو الاتحاد بحسب الصدق اعني كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن قوله فتامل وجه التامل
ان الاسلام هو الخضوع والانقياد مطلقا سواء كان بالجوارح او بالقلب بخلاف التصديق فانه الانقياد القلبي فلا يكون

بل اعم فلا يستلزم الاتحاد المط قال الامام الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام اي الاذعان
والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه واما التسليم فانه عام
في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك
الطاعة والانقياد بالجوارح قوله اي لم نجد في قرية لوط الا بيتا ان كلمة غير ليست صفة بل هي للاستثناء والمستثنى
منه احد المومنين الا اهل بيت من المسلمين فهذا استثنى من المومنين فوجب ان يتحد الايمان والاسلام قوله وانما
قلنا الخ اي انما قلنا ان التقدير كذلك لئلا يلزم الكذب وليلائم كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان
التقدير فما وجدنا بيتا غير بيت من المسلمين مثلا او كان المستثنى منه عاما فكان التقدير فما وجدنا احدا الا اهل
بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون
التقدير فما وجدنا بيتا من المومنين الا بيتا من المسلمين مثلا لا يكون ملائما لكلمة من لان الظاهر انها بيانية فيدل على
ان المبين من جنس المبين والبيت ليست من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة غير
على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا وهو قوله ليلائم تعليل لكون المراد بالبيت اهل البيت والمجموع تعليل
لقوله وانما قلنا كذلك وان كان تكرار [illegible] التعليل مشعرا بكون كل منهما وجها مستقلا لان قوله لكثرة
البيوت والكفار لا يدل على ان المراد بالبيت اهل البيت وقوله ليلائم لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون
المستثنى منه خاصا فلا يكون كل منهما وجها مستقلا في اثبات التقدير المذكور وانما قال ليلائم لجواز ان يكون كلمة
من صلة لمقدر مثل الا بيتا كائنا من المسلمين او زائدة كما ذهب اليه الاخفش والكوفيون فانهم يجوزون زيادة من في الاثبات نحو
قوله تعالى يغضوا من ابصارهم اي ابصارهم هذا وقد قال الفاضل الچلپي ان كلمة من في الاية للتبعيض وهو وهم
فلا تبعيض فيها ان لا يصلح اطلاق مدخولها على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال في المرام عندي
عشرون من الدراهم ان كان المراد من دراهم معينة اكثر من عشرين فمن تبعيضية لان العشرين بعضها وان كان
المراد منها جنس الدراهم فهي مبينة لصحة اطلاق الجمع على العشرين وغيره وههنا كذلك لانه يصح اطلاق المسلمين
على اهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الاية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه الى هذه المؤنات
ولا يرد عليه الاعتراض الاتي بان يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما وجدنا الخ غاية الفاصل
فاصل الاية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم اعم او اخص لما صح لان الحكم انما هو باخراج المومنين
على ما يدل عليه قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المومنين فلا معنى للنفي وجدان غير بيت واحد

والاخص اعني المسلمين لانه يدل على ان الحكم باخراج المومنين فلابد ان يكونا متساويين في الصدق ليكون الحكم
بالاخراج وعدم وجدان سوى بيت واحد على عدلين واحد قوله واعترض عليه بان الاستثناء الا يعني ان هذه
الاية على تقدير حمله على الاستثناء ايضا لا يفيد لان المطلوب الاتحاد وصحة الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لجواز
استثناء الاخص من الاعم كما في قولنا اخرجت العلماء ثم تركت الا بعض النحاة فانه يصح مع ان النحاة اخص من العلماء
قوله يستدل بقوله الخ اي قد يستدل على اتحادهما بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلو كان
الايمان غير الاسلام لزم ان لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان مقبول من طالبه قوله ويرد
عليه يعني انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم والا لزم ان يكون الصلوة والصوم والزكوة
وغيرها غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظاهر البطلان بل المراد المغاير له بحسب الصدق فالمعنى ومن يبتغ ما لا يصدق
عليه الاسلام فلن يقبل منه فيحتمل ان يكون الاسلام اعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة ما يصدق عليه الاسلام
لكونه اخص منه فلا يثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن يبتغ غير العلم الشرعي فقد سعى فانك لا تحكم بسعي من طلب
الكلام بتبعية لان مرادك ان من تبع ما لا يصدق عليه العلم الشرعي فهو ساع والكلام من العلم الشرعي وبالجملة ذم
غير الاعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يستلزم ان يكون الانسان مذموما قوله اي فيما
ارسل دفع لما يرد على عبارة الشارح من ان قوله من اوامره او نواهيه بيان لما اخبر فيلزم ان يكون الاوامر والنواهي
من جملة الاخبار وذلك ظاهر الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال فالمعنى فيما ارسل من اوامره
او نواهيه او نقول ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهي اخبارا لاستلزامها لها فان الامر بالشيء يتضمن
الاخبار عن وجوبه والنهي عن الشيء يتضمن الاخبار عن تحريمه قوله واذا يستلزم التصديق الخ اي التصديق بالوهية تعالى
يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا واما تفصيلا فبعد ان يثبت كونها احكامه فلا يرد عليه ان بعض الكفار
كانوا يصدقون بالله تعالى مع انهم لا يصدقون بسائر الاحكام لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها احكام الله
عندهم قوله فبينهما تغاير ظاهر اذ لما كان الاسلام مستلزما للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان اللازم
يغاير الملزوم فعلم انهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفي التغاير بحسب الصدق قوله الاولى ان يقال
الا حاصله انا لا نسلم ان الاية صحيحة في تحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا
يستلزم تحقق مدلوله في نفس الامر لان الالفاظ ليست قطعية ولذلك يصح ان يقال بدل قولنا اسلمنا
امنا بان يقال قل لم تومنوا ولكن قولوا امنا ووجه الاولوية ان في جواب الشارح صرف لفظ اسلمنا عن معناه الشرعي

الحقيقي الى المعنى اللغوي المجازي بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل في معناه الشرعي هذا ويرد عليه ان تعبير
اللفظ يدل على المنع من قوله امنوا وتبديله باسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب ان يقول
امنا وايضا لا يصح اقامة امنا مقام اسلمنا اذ لا معنى لامرهم بان يقولوا امنا لانهم كانوا قائلين بذلك
على ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب امنا بل المناسب ان يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم امنا قوله معارضة
في المقدمة اي في مقدمة الدليل اعني قوله لان الاسلام هو الانقياد والخضوع كما ان الاول اعني قوله فان قيل قالت
الاعراب الا معارضة في المطلوب اعني اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة الاولى ان دليلكم وان دل على الاتحاد
ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب امنا الآية حيث نفى الايمان واثبت الاسلام وتحرير
الثانية ان دليلكم وان دل على ان الاسلام هو الانقياد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام ان تشهد الحديث
حيث جعل الاسلام من افعال الجوارح هذا لكن يرد عليه ان المعارضة انما تكون بعد اقامة الدليل والمعلل ما اقام
الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر ان هذا منع لتلك المقدمة يعني لا نم ان الاسلام هو الاذعان والانقياد لقوله
عليه السلام الخ قوله وقد يقال اذ الاشتراط الخ اي قد يقال في جواب الاعتراض الثاني انه اذا اشترط في الشهادة
التي هي جزء من الاسلام مواطاة القلب كما هو الظاهر يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق لامتناع
تحقق المشروط بدون الشرط فلا يرد سوال على مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك احدهما عن الآخر
نعم لو لم يشترط المواطاة في الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك باطل على
ما مر قوله وليس بشيء الخ اي ما يقال ليس بشيء لان مراد المشايخ عدم انفكاك كل منهما عن الآخر على ما صرح به
الشارح في تحرير المدعى بان مرادهم ان كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن وعلى تقدير اشتراط المواطاة انما يثبت استلزام
الاسلام للايمان واما استلزام الايمان له فلان التصديق لا يستلزم الاعمال ويمكن ان يقال ان النزاع انما
هو في تحقق الاسلام بدون الايمان واما تحقق الايمان بدونه فلم يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيانه قوله على ان
فيه عدولا عن توجيه الكلام يعني في هذا التوجيه عدولا وعدولا عن توجيه الكلام السابق الذي هو التوجيه له اعني قوله
وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام يرادف التصديق لانه يستلزمه او للوجه الاول معناه استلزم
حقيقة التصديق والتعبير عنه بالاسلام للمبالغة فيه شائع في كلامهم على ما مر من قول الشارح في بيان قوله لا هو ولا
غيره فيهما عدمه ووجودها وجوده فلا يكون عدولا وعدولا عن الكلام السابق قوله من الاجماع اي اجماع الاكثر على
ابي حنيفة واصحابه انما قلنا ذلك لما قال الشارح فيما قبل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو المحكي

عن الشافعي والمروي عن ابن عباس ان الايمان يزيد خلافه لاستثناء قوله انه المنجي والمردي الخ يعني ان المراد المعتبر
في الايمان المنجي والكفر المهلك والسعادة المعتد بها اي التي يترتب عليها الثواب وكذا في الشقاوة المعتد بها انما هي
بالخاتمة فان من ختم بالخير فهو مؤمن وسعيد والا فهو كافر وشقي وليس المراد ان ايمان الحال ليس بايمان وكفر
الحال ليس بكفر فان ايمان الحال وكذا الكفر معتبر في اجراء احكام الدنيوية قوله فلا يرد ما قيل الخ اي اذا قلنا
ان المراد المنجي والمهلك لا مطلق الايمان والكفر فلا يرد ما قيل فان معناه على ان يكون المراد مطلق الايمان والكفر وهو ظ
قوله اي ترجيح جانبه الخ يعني ليس المراد باقتضاء الحكمة انها تقتضيه بحيث لا يمكن تركه بل المراد ان الحكمة ترجح
جانب وقوع الارسال وتخرجه عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب العادي بمعنى
انه يفعله البتة وان كان تركه جائزا في نفسه كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه وليس من الوجوب الذي زعمه
المعتزلة بحيث يكون تركها موجبا للسفه والعبث قوله كاستقامة احد الطريقين الخ فان الاستقامة والامن
يرجحان وقوع السلوك للطريق المتصف بهما ويخرجانه عن ان يكون مساويا للطريق الغير المتصف بهما مع جواز ترك سلوك
المستقيم واختيار الغير المستقيم فان للعاقل ان يختار ايهما شاء قوله يرد عليه ما سنذكره الخ يعني ترجيح الحكمة جانب الوقوع
انما يتم اذا لم يكن في جانب ترك الارسال حكمة خفية لا نطلع عليها واما اذا كانت فلا ترجح الوقوع على الترك قوله
والحق ان عبارة الخ يعني ان عبارة المتن مستغن عن ان يقال بان مراده ان ارسال الرسل واجب عليه تعالى وانه مقتضى
حكمة اذ معناه الصريح ان في ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة قوله بانه لا يناسب سوق هذا المقام الخ لان
سوق هذا المقام يقتضي ان يكون ارسال الرسل رحمة الله باعتبار بيان امور الدين والدنيا حيث لا يفي بها العقل على
ما يدل عليه قول الشارح فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل الخ انه رحمة باعتبار انهم امنوا عن الخسف والمسخ
وهو ظ قوله قيل لا بد من قيد يوافقه الخ يعني لا بد من زيادة قيد احترز في تعريف المعجزة وهو ان يكون موافقا للدعوى
ليكون مانعا عن دخول الخارق الذي لا يكون موافقا له كنطق الجماد بانه مفتر كذاب فاراد على احد النبوة وقال معجزتي
نطق هذا الجماد فنطق الجماد بانه مفتر كذاب فانه يصدق انه امر خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين
مع انه ليس بمعجزة لانه [illegible] يعلم به صدقه بل الا اعتقاد كذبه لان المكذب نفس الخارق مجملا اما اذا قال معجزتي ان احيي هذا
الميت فاحياه ثم نطق الميت بانه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزته هو احياؤه وهو غير مكذب لدعواه والحي
بعد الموت يتكلم باختياره بما يشاء واما في الصورة الاولى وان كان المعجزة هو النطق مطلقا لكن لا يتحقق الا في ضمن
هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجماد معجزة وهو مكذب له فلا يكون معجزة قوله واجيب بان ذكر التحدي الخ يغني

ذلك المقيد مذكور التزاماً لان ذكر التحدي يستلزمه فان التحدي هو طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا
شهادة بدون ان يكون الخارق موافقا للدعوى قوله وقد مر في صدر الكتاب اشارة الى جواب آخر ذكره فيما
قبل وهو ان الله تعالى لا يخلق الخارق بحيث يعجز عن الاتيان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة فلا نقض بالفرضيات
المحضة قوله على انه امر ونهي اه اي امر ونهي بامر ونهي غير مقصورين على نفسه حيث كان التبليغهما الى غيره ايضا
فلا يرد ما قيل ان النبي عم على ما عرفت في صدر الكتاب انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة
لا يستلزمان النبوة لجواز ان يقتصرا على نفسه ولا يكونا للتبليغ قوله لم يكن جواب اه قيل في دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار
التكليف فنفي الامة لنفي دار التكليف لا لانه ليس هناك انسان يصلح ان يكون امة وفيه انه لا معنى للتكليف الا الامر
والنهي وقد تحققا في مادة آدم وحوا في الجنة وترتب جزاء ارتكاب المنهي عنه ايضا فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما
قوله فيه تامل اي في كون الامر بلا واسطة مستلزما للوحي المستلزم للنبوة تامل لانه قد امر ام موسى بلا واسطة بقوله ان
اقذفيه في التابوت على ما يدل عليه صدره وهو قوله اذ اوحينا الى امك ما يوحى وكذلك امر ام عيسى بلا واسطة
بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله تعالى فناداها اي جبرئيل الا
تحزني قد جعل ربك تحتك سريا ويمكن دفعه بان المراد ان الامر من الله بلا واسطة نبي بالكلام المنظوم في اليقظة يستلزم
الوحي المستلزم للنبوة كما في حق آدم عم على ما يدل عليه قوله تعالى واذ قلنا يا آدم اسكن انت الآية فان هذا وحي
مختص بالنبي عم لم يثبت لغيره وتحقق الامر بهذه الحيثية في حقهما غير معلوم اما في حق ام موسى فلانه يجوز ان يكون
بالالهام او في المنام فان الايحاء يطلق في اللغة على القاء المعنى في الروع في اليقظة وعلى اسماع الكلام في المنام ايضا
فلا يكون بالكلام المسموع في اليقظة ولو سلم فيجوز ان يكون على لسان نبي في زمنه لانه كان في زمنه نبي واما
في حق ام عيسى عم فلانه يجوز ان لا يكون الامر من الله تعالى لما اذا كان القائل عيسى عليه السلام وقوله من تحتها
اي فناداها من اسفل مكانها فقط واما اذا كان جبرئيل عليه السلام فيجوز ان يكون من قبل نفسه لا من الله تعالى
قوله والجواب ان الامر بلا واسطة اه اي الجواب ان الامر بلا واسطة النبي مستلزم للنبوة اذا كان لاجل التبليغ
الى الغير لانه مشير بتحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خليفته من ذوي الالباب لتبليغ الاحكام وامر آدم
كذلك لان حوا مشاركة في ذلك الامر والنهي مع ان الخطاب لآدم فقط على ما يدل عليه قوله واذ قلنا يا آدم
اسكن الآية وبهذا اندفع ما اورده في الاربعين لو كان آدم رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه
لم يكن في الجنة سوى آدم وحوا وكان الخطاب لهما بلا واسطة آدم لقوله ولا تقربا هذه الآية والملائكة رسل الله اليهم

الى رسول آخر لان الخطاب لآدم وحده وادخال حوا فى النهى من تغليب المخاطب على الغائب على ما يدل عليه قوله
تعالى اسكن انت وزوجك الجنة **قوله** مبنى الاستدلال الاول وهو قوله اما نبوة محمد عليه السلام الى قوله فقد
يستدل ارباب البصائر على اظهار المعجزة على التعيين وهو كلام الله الذى اشار بقوله احدهما او على سبيل الاجمال وهو سائر
معجزاته التى اشار اليه بقوله وثانيهما انه نقل عنه الخ ومبنى الاستدلال الثانى هو قد يستدل احدهما ما تواتر من احواله ومبنى
الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم الخ **قوله** وما روى من ان عيسى عليه السلام
الخ يعنى ما يورد من ان ما روى ان عيسى عليه السلام يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان
قبول الجزية واجب فى شريعتنا يدل على نسخ شريعة محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه دفع
ذلك الايراد ان النبى عليه السلام بين انتهاء حكم وجوب قبول الجزية الى وقت نزول عيسى فان الانتهاء يكون من شريعته
نبينا فلا نسخ **قوله** على انه الخ اى على انا نقول يجوز ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته فان علة قبول
الجزية الاحتياج اليه من جهة اعطاءها عساكر الاسلام ليحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى
تقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها احد فلا يحتاج عساكر الاسلام الى جزية الكفار **قوله** كما فى سقوط
نصيب مؤلفة القلوب عن مصارف الزكوة فانهم كانوا قوما قد اسلموا ونيتهم ضعيفة فيه فيستألف قلوبهم باعطاء
واشراف يترتب باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظائرهم وابنائهم وقيل اشراف يتألفون على ان يسلموا وكان عليه السلام
يعطيهم من خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب المؤلف
فى زمان النبى عليه السلام لتكثير سواد الاسلام فلما اعزه الله تعالى وكثر اهله سقط ذلك فى زمن ابى بكر رض
فهذا على ما فى شرح التاويلات ولا يشترط لنسخ زمانه على ما قال بعض المتأخرين كما فى النهاية وانما
سمى مؤلفة القلوب لانه قد الف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال **قوله** مثل العقل والضبط والعدالة
الخ اما العقل فهو نور فى الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك بالنور الحسى المبصرات ويعتبر كماله وهو مقدر
بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبى والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه ببذل
المجهود ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه فلا يقبل رواية من
اشتهرت غفلته خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب من حفظه ومساهلة لعدم الاهتمام بشان الحديث وان وافق القياس
لفوات اصل الضبط بالنسيان ولعدم الاهتمام واما العدالة فهى الاستقامة فى الدين ويعتبر كماله بان يكون المرء
متحرزا عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة فلا تقبل رواية الفاسق لفوات

اصل العدالة والمستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فسقه وعدالته لقصور عدالته واما الاسلام فهو قبول
الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عليه السلام ولا يكتفي بظاهره وهو نشوه على طريق المسلمين وثبوت الاحكام تبعية
الابوين بل يعتبر كماله ايضا وهو البيان اجمالا بان يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على التفصيل فلا
يقبل رواية الكافر والمبتدع وان كان عاقلا ضابطا عادلا في دينه لانه متهم الكذب للتعصب في الدين واما عدم
الطعن فهو ان لا يكون الراوي مجروحا في روايته فلا يقبل رواية المطعون والطعن اما من الراوي بان عمل بخلاف بعد
الرواية فيكون مجروحا او من غيره فاما من الصحابي فيكون جرحا ان كان فيما لا يحتمل الخفاء والا فلا وان كان من غيرهم
فان كان مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح لا يكون جرحا وان كان مفسرا بما هو جرح شرعا اتفاقا
والطاعن من اهل السنة لا من اهل العداوة والتعصب يكون جرحا والا فلا وتفصيل جميع ما ذكرنا في كتب الاصول
قوله اذ اجاز اه يعني لو جاز كذب النبي في الاحكام التبليغية جوازا وقوعيا لبطل دلالة المعجزة على صدقه فيما
بلغ من الله تعالى مع ان دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية انما قيدنا الجواز بالوقوعي لان الجواز العقلي لا ينافي
الدلالة العادية لانا نعلم بالضرورة ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه في نفسه قوله وهكذا في السهو اه اي هكذا لا يجوز
صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا عند الاستاذ وجمهور المحققين لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة على صدقه
في جميع ما اتى به مطلقا وقال القاضي اه اي قال القاضي الباقلاني انه يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا
لان دلالة المعجزة في الاحكام التي تعمد وقصد اليه واما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق
بالمعجزة فلا ينافي جواز الكذب سهوا الدلالة المعجزة هذا والمعتمد عليه انه لا يجوز الكذب عنهم في الاحكام التبليغية
مطلقا قوله يعني به ما سوى الكذب في التبليغ اي في الاحكام التبليغية كذبا كان او غير كذب كسائر الذنوب والمعاصي
قوله يرد عليه اه اي يرد على ما قالوا لو لم تدل على ان يمتنع ظهور الكبيرة عنهم لانه للموجب للنفرة والكلام في انه يمتنع
صدور الكبيرة عنهم فلا يكون الدليل مطابقا للمقصود قوله اذ اولى الاوقات بالتبعية وقت الدعوة لقلة الموافقين
بل عدمها وكثرة المخالفين قوله فيه بحث اه هذا وارد على وجهي الرد وليس خاصا بقوله وايضا منقوض بدعوة آه
كما توهم وحاصله انه يجوز ان يكون دفع الخوف في بعض الصور وفي بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما اعلم الله تعالى
موسى وهرون دفعه بقوله لا تخافا انني معكما قوله اي بطريق صرف النسبة الى غيرهما اه يعني المراد بصرف النظم
هو الفرد الخالص وهو نسبة الذنب الى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وحوا جعلا له شركاء فيما آتاهما اي
جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى عما يشركون وانما قلنا ان المراد ذلك لان الحمل على [illegible]

حاصرف عن الظ فلا يحسن المقابلة بينهما قوله وفيه توجيه اخر اه اى فى عبارة الشارح توجيه اخر بان المراد بصرف
اللفظ ما علا ترك الاولى بحمل العام على ما عدا الخاص بقرينة المقابلة قوله وفيه ما فيه اى فيه من التكلف ما فيه بان دعوى
كون اولاد آدم عليه السلام حقيقة عرفية فى نوع الانسان ودعوى التبادر غير مسموعة ومجرد الاحتمال لا يكفى فى الاستدلال
قوله وقد يوجه اى قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بانه يدل على انه عم افضل اولاد آدم عم ولا شك
ان فى اولاده من هو افضل منه على اختلاف الاقوال فقيل انه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل ابراهيم
لزيادة توكله واطمانيته وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لانه روح الله وصفيه والافضل من
الافضل افضل فيكون نبينا من آدم ايضا وهو الظ قوله والاولى ان يستدل بقوله انا اكرم الاولين واما قوله عم لا
تخيروني على اخى موسى وما ينبغى لاحد ان يقول انا خير من يونس بن متى فتواضع منه ويجوز ان يكون توقفا منه قبل
علمه بكونه افضل او منعا منه فى اصل معنى النبوة على ما اشير اليه بقوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله قوله اذ الاصل
فى الاستثناء اه اى الاستثناء الحقيقى هو المتصل لان الاستثناء الاخراج ولا يتصور الاخراج بدون الدخول
واما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فليس قسما منه حقيقة وانما جعلوه قسما نظرا الى الظ قوله وقد يجاب
عنه بان امر الاعلى اه وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فان قيل ابليس قد كفر اه بان الجن ايضا مامورون
مع الملائكة الا انه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم للقطع بان امر الاعلى يستلزم امر الادنى فانه اذا علم ان الاكابر
مامورون بالتذلل علم ان الاصاغر ايضا مامورون به والضمير فى فسجدوا راجع الى القبيلتين قوله كانه قال فسجد المامورون
الا ابليس وفيه ما فيه ظ قوله فم يكون اشارة الى الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجاب يعنى فعلى
هذا الجواب يكون الامر بالسجود لجماعة من الملائكة كان ابليس داخلا فيهم وعبر عنهم بالملائكة تغليبا للاكثر على
الاقل دون الاشرف على الادنى فالاستثناء على هذا حقيقة لكونه داخلا فيهم لكن تسميته ملكا مجازا باعتبار التغليب
بخلاف الجواب السابق فانه لا حاجة فيه الى تسميته ملكا على سبيل التغليب لان حصول الامر للفريقين الا انه استغنى
بذكر احدهما عن الاخر قوله اى الكل متحد من حيث انه اى من حيث كونه كلاما غير متفاوت فى تلك الصفة وانما تتفاوت
مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القرآن فى اعلى المراتب واقصاها لكون نظمه فى اعلى المراتب من
الفصاحة والبلاغة وان حمل على ان كلها كلام الله النفسى فمعنى الوحدة ظ فان جميع الكتب واحد من حيث ذاتها
لا تتعدد ولا تتفاوت فى انفسها لكون جميعها كلاما نفسيا وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه وانما
تتعدد ذواتها وتتفاوت مراتبها من حيث النظم اى من حيث الوجود اللفظى لا من حيث الوجود العينى وحاصل

التوجيهين ان كلام الله قد يطلق على الكلام اللفظي المتعدد بالذات وقد يطلق على النفسي الواحد من جميع الجهات

فان اريد به في قوله كلها كلام الله اللفظي فمعنى قوله كلها كلام الله ظ لكن قوله وهو واحد محتاج الى البيان وهو

ان ضميره هو راجع الى الكل والمراد بالوحدة الوحدة في صفة كونه كلام الله فالمعنى ان جميع الكتب متحد من حيث انه

كلام الله تع من غير تفاوت في هذه الصفة وانما تعدد ذواتها وتفاوت مراتبها بحسب تعدد النظم وتفاوت خصوصياته

فان القرآن في اعلى المراتب واقصى الدرجات كما ان نظمه في اقصى مراتب الفصاحة والبلاغة وان اريد بكلام الله تع

قوله كلها كلام الله الكلام النفسي فمعنى قوله كلها كلام الله كلها دليل على كلام الله الازلي القائم بذاته تع

ومعنى قوله وهو واحد ظ وهو ان كلام الله الازلي واحد متحض لا تعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت في

نظم المقروء اي الكلام اللفظي الدال عليه قوله فعطف التفاوت على التعدد يعني اذا كان المراد بكلام الله تع الكلام

اللفظي ويكون معنى الكل واحد من حيث كونه كلام الله تع يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله وانما التعدد في

النظم المقروء قريبا من العطف التفسيري بمعنى انه كما يكون المقصود بالبيان هو المعطوف المفسر ويكون ذكر المعطوف

عليه استطرادا لا يكون فيه كثير فائدة كذلك المقصود بالبيان بيان جهة تفاوت الكتب وترجيح بعضها على

بعض اذ الخفاء انما هو فيه دون بيان التعدد بلا ... على ذلك التقدير ظ غير محتاج الى البيان فذكره استطراد

ليس فيه كثير فائدة ولذلك ترك المحشي لفظ التعدد في بيان حاصل التوجيه وقال وان تفاوت من حيث

خصوصياته اه ولم يقل وان تعدد وتفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وانما لم يجعله عطف

تفسير لان يكون التعدد محمولا على معناه الحقيقي على ما مر تقريره قوله والاول انسب بقوله اي التوجيه الاول انسب

بقوله لما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفصيل فان معناه الظ كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت

وتفصيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي من جملة خصوصيات يكون بعض سورة افضل كذلك جميع الكتب

كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفصيل من تلك الحيثية الا باعتبار خصوصيات القراءة والكتابة وذلك ظ وانما قال

انسب لانه يمكن توفيقه بالتوجيه الثاني بان يقال معناه كما ان القرآن دال على كلام واحد لا يتصور

فيه تفاوت وتفصيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام الدال عليه يكون بعض السور افضل كذلك

جميع الكتب دال على كلام واحد لا تفاوت فيه اصلا ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال يكون بعض

الكتب افضل من بعض لكنه خلاف الظ قوله يفهم منه ان المعراج اه وذلك لان الحق المذهب انه ثابت بالخبر متعلق

بالمجموع فيكون المعراج من السماء الى العلى ايضا مشهورا قوله وما ثبت بطريق الآحاد يعني كون المعراج من السماء

الى العلى ايضا مشهور البين مخالف لما ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة او الى العرش او الى
غير ذلك احاد لان ما ثبت بطريق الاحاد هو خصوصية ما ذهب اليه من الجنة او الى العرش او الى طرف العالم لا الى
مطلق العلى حتى ينافيه قوله وقد يجاب بان المراد الخ اى قد يجاب عن الاستدلال بالاية بانا سلمنا ان المراد بالرؤيا
في المنام لكن لا نم ان الاية نازلة في شان المعراج فان المراد بالرؤيا الرؤيا الواقعة فيها رؤية هزيمة الكفار في غزوة
بدر فانه عليه السلام رأى في المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والاية نازلة في شانه قوله وقيل اى في الجواب
عن الاية سلمنا ان المراد الرؤيا في المنام لكن المراد بها رؤيا انه سيدخل مكة فانه راها قبل دخوله فيها على ما
قال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام الاية قوله وقيل الخ اى في الجواب عن الاية
سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا في المنام وان الاية نازلة في شان المعراج لكن تسميته رؤيا على طريق المشاكلة لقول
المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت رؤيا فسماها الله تعالى بها تهكما واستهزاء بهم كما في قوله تعالى
اين شركائى فان المشركين كانوا يسمون ما يعبدونه شركاء فسماه الله تعالى شركاء ايضا بطريق المشاكلة
لقولهم تهكما بهم واستهزاء قوله والاولى ان يجاب الخ انما كان اولى لانه قد وقع في بعض الروايات ما فقد جسد محمد ليلة
المعراج عن مشاهدة ولا يخفى ان الجواب الذي ذكره الشارح لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه
يتم على كلا الروايتين فكان اولى ولانه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر الى الفهم هذا لكن
القول بتعددها من غير نص يدل عليه لا يخ عن اشكال قوله وفيه نظر لان هي شبهة بقضية الخصاص الخ لم يجعل
السحر داخلا لانه ليس من الخوارق على ما مر في صدر الكتاب ووجه الضبط ان الخارق اما ظاهر عن المسلم والكافر
والاول اما ان لا يكون مقرونا بكمال العرفان فهو المعونة او يكون وح اما مقرون بدعوة النبوة فهو المعجزة او لا وح
لا يخ اما ان يكون ظاهرا من النبي قبل دعواه فهو الارهاص والا فهو الكرامة والثاني اعني الظاهر على يد الكافر اما ان
يكون موافقا للدعواه فهو الاستدراج او لا فهو الاهانة قوله فيه بحث لان الخوارق الارهاصية الخ يعني لا نم
ان المدعى ليس الا ظهور امر خارق عن بعض الصالحين مطلقا بل المدعى ظهور امر خارق عن بعض الصالحين سوى الانبياء
لان الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع فان المعتزلة ايضا قائلون بها والا اى وان كانت الخوارق الارهاصية
محل النزاع ايضا يكون النزاع فيها لفظيا اى في مجرد التسمية فان اهل السنة يسمونها الكرامة والمعتزلة الارهاص
ولا يخفى فساد ذلك قوله على زكريا الخ بحث على قوله بل الزكريا علم بذلك وحاصله انا لا نم ذلك قولكم والا لما سئل
بقوله انى لك هذا قلنا يجوز ان يكون السؤال امتحانا لمعرفة مريم بمعجزاته قوله اعلم ان نبينا الخ لا تنسيه اى اعلم ان بين

بمعنى الفراق فتقديره جلست بينكما اى مكان فراقكما وجلست بين خروجك ودخولك اى زمان فراقهما وهو لازم
الاضافة الى المفرد فلما قصد اضافته الى الجملة اشبعت الفتحة فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضائه
للمضاف اليه لانها انما تولدت للوقف او زيدت ما الكافة فى آخرها لانها تكف المقتضى عن الاقتضاء قوله وهو من
الظروف الزمانية اه فانه اذا زيدت فى آخره الالف وكف بما واضيف الى الجملة لا يكون الا للزمان وان كان
عند اضافته الى المفرد مستعملا فى الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لا يضاف من ظرف المكان الى الجملة الا حيث واما لو
لازمة الاضافة الى الجملة الاسمية فما وقع فى اللباب لكن قال الشارح الرضى بخلاف الماضى والمستقبل ايضا وقال
ابن مالك يلزمهما الاضافة الى الجملة وما قيد بالاسمية قوله وفيهما معنى المجازاة اى فى بينا وبينما معنى الشرط
كما فى اذ او هو تعليق امر لآخر قوله فان تجرد عن كلمتى المفاجاة اه اى ان تجرد جوابه عن كلمتى المفاجاة وهما اذ واذا
كما فى قول الاصمعى فبينا نحن نرقبه اتانا فهو العامل فى بينا اذ لا مانع يمنعه عن العمل ح فمعنى قولنا فبينا نحن نرقبه
اه اتانا بين اوقات نحن نرقبه وان لم يكن مجردا عن كلمتى المفاجاة فالعامل فى بينا وبينما معنى المفاجاة الكائن
فى تينك الكلمتين اى كلمتى المفاجاة وليس العامل هو الجواب لانه مجرور باضافة اذا او اذ اليه وما فى
صلة المضاف اليه لا يتقدم على المضاف لانهما يعدان كلمة واحدة لبعض اجزائها مقدم من وجه مؤخر من وجه
آخر فكذلك ما هو بمنزلتها فى المعنى فمعنى قوله بينما رجل يسوق بقرة اذ التفت البقرة فاجاء زمان التفات البقرة
بين اوقات رجل يسوق هكذا حقه فى شرح اللباب ولعل هذا مبنى على تجريد اذا واذ عن معنى الظرفية والا
فلا يخ اما ان يكونا ظرفى مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل فيهما هو الجواب كما انه عامل فى اذا واذ لان اذا
واذ ح غير مضاف اليهما فيمتنع عمله فان ظرف مكان لا يضاف الى الجملة الا حيث او ظرفى زمان كما هو مذهب
الزجاج وهو فاسد لانه لا يكون لفعل واحد ظرفا الزمان والاحسن ما قال الشارح الرضى فى بيان اعرابهما
المحلى عند دخول اذ واذا فى جوابهما ان اذ واذا كانا ظرفى مكان غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم
المانع فكان اذ واذا منصوبين فى محل على انهما ظرفا مكان له وبينا وبينما على ان ظرف زمان له فتقدير بينا
زيد قائم اذ رأى هند ابين اوقات قيام زيد فى المكان اى مكان قيامه وان كان ظرفى زمان فهما
مبنيان مجردان عن الظرفية مبتدأ ان خبرهما وبينا فالتقدير وقت رؤية زيد هندا كائن بين اوقات قيامه
قوله وهو مستحيل منه لانه متنبئ لا متحدي لو ادعى الرسالة لا يظهر على يده الخارق عادة قوله وقد سبق فى صدر
الكتاب اشارة الى دفع ما يقال كيف يكون الكرامة معجزة للنبى لان المعجزة ماخوذة فى مفهومها ان يكون مقرونا

ما الدعوى ولا دعوى في الكرامة وحاصل الدفع ان عدها من المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه لا على سبيل الحقيقة فلا اشكال قوله ومثل هذا السوق الخ هذا دفع ما يقال ان منطوق الحديث نفي افضلية احد على ابي بكر لا نفي المساواة فلا تثبت افضليته وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لاثبات الافضلية لا لمجرد انكار المنطوق ولا يخفى ذلك فانك اذا قلت لا رجل افضل من زيد يفهم منه اثبات افضلية زيد قطعا

قوله يرد عليه ان اريد بعد موت الخ يعني اذا اريد البعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبي عليه السلام لم يفد التفضيل صريحا على من مات قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم وبعد بعثته وان اريد زمان بعثة النبي يفيد منطوقه تفضيل على النبي عم فلا بد من تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وعلى كلا التقديرين سواء اريد بعد موت النبي او بعد بعثته لا يفيد التفضيل صريحا وعلى سائر الامم وفائدة التقييد تفيده صريحا ومنطوقه ظاهر حاجة الى البيان قوله ولكن ادريس والخضر والياس الخ وانما اكتفى الشارح بذكر عيسى لان اصابته ونزوله الى الارض واستقراره عليه قد ثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة والمختلف فيه احد بخلاف الثلاثة الباقية قوله اي اكثر اهل السنة والجماعة الخ انما فسر السلف باكثر اهل السنة لئلا ينافي قول الشارح فيما بعده كان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان قوله لا يعلم الا بالاخبار من الله تعالى وليس الاختصاص بكثير اسباب الثواب موجبا لزيادته فلعل الثواب تفضل من الله تعالى فله ان يعاقب المطيع ويثيب غيره قوله واما كثرة الفضائل فما يعلم الا هذا مخالف لما قال الآمدي انه قد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر واما بزيادتها فيها ككونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن مشاركة غيره وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح لكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا قوله والمشهور ان ابا بكر رض خطب الخ يعني ان ذكر الشارح من ان اجتماع الصحابة كان في يوم وفاة النبي صلى الله عليه وسلم مخالف لما هو المشهور ان ابا بكر رض خطب في ذلك اليوم وان الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح قوله سقيفة بني ساعدة في الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة قوله لشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رض متعلق بقوله لبغوا يعني ان معاوية واحزابه لبغوا عن طاعته بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رض وظن ان تعجيزهم مع عظم جناياتهم يوجب الاغراء بالائمة والتعرض لدماء السفك وظن علي رض ان تسليم قتلة عثمان مع كثرة

اعتبارهم واختلاطهم بالعسكر يودي الى اضطراب امر الخلافة لا يكون اصوب في بدايته افرأي التأخير اصوب
به حتما قوله ويحتمل ان يراد اه اي يحتمل ان يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة في الولاء وهو ان لا يقع فيها
فتور وامارة سواء كانت كاملة لا يشوبها شئ من المخالفة او لا فبين جواب الشارح والمحشي فرق فما ذكره الفاضل
المحشي في هذا المعنى ليس مغايرا لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب اولى من جواب الشارح لانه يشكل عليه بعثمان
وعلي رض فانه خالف معهما اهل البغي فكيف يصح ان الخلافة التي لا يشوبها شئ من المخالفة ثلثين سنة وايضا حصر الخلافة
الكاملة في ثلثين لا يقتضي ان يكون بعدها ملكا وامارة خلافة غير كاملة قوله فان وجوب المعرفة يقتضيه اه فيه
بحث لانه الظاهر انه يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان وجب الامام لا على وجوب نصبه قوله وهذه الادلة اي قوله
لقوله عليه السلام وقوله ولان الامة قد جعلوا اه ولان كثيرا من الواجبات فبطلان قاعدة الحسن متعلق بقوله
لا على الله اصلا وقوله والحسن والقبح العقليين متعلق بقوله يجب علينا عقلا قوله وقد يقال المراد بالامام
اه اي المراد بالامام في الحديث هو النبي عليه السلام كما في قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما اي نبيا فالمعنى من مات
ولم يعرف نبي زمانه فقد مات ميتة جاهلية فلا اشكال قوله والمعصية ضلالة اي انما كان عصيان الامة كلهم
باطلا لانه ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة قوله وقد يجاب بانه
انما يلزم المعصية اه حاصله تخصيص الحديث بان المراد من مات ولم يترك فيه نصب الامام بعجز واضطرار بدليل الضرورات
تبيح المحظورات وبهذا الحديث يندفع الاشكال بعد الخلفاء الراشدين العباسية ايضا قوله ان قلت حقيقة العصمة
على ما ذكره يعني ان العصمة على ما ذكره الشارح عدم خلق الذنب في عدم عدم خلق الذنب وجود الذنب
فيكون غير المعصوم مذنبا فكيف لا يكون ظالما وانت تعلم ان هذا الاعتراض مما لا ورود له لان الظلم على ما اورده
المجيب اخص من المعصية لان المعصية المسقطة للعدالة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصيا
مذنبا ان يكون ظالما اللهم الا ان يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم اخص من المعصية بناء على ما اشتهر من ان
الظلم وضع شئ في غير محله قوله قلت معنى قوله حقيقة العصمة اه اي التعريف الذي ذكره الشارح ههنا تعريف
بالغاية واما التعريف الحقيقي على ما ذكره في شرح المقاصد فهو انها ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وليس
يلزم ان من ليس له تلك الملكة ان يكون عاصيا بالفعل لجواز ان يكون ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه
دائما فغير المعصوم لا يلزم ان يكون عاصيا حتى يكون ظالما ولا يخفى عليك ان حمل قوله حقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى
الا على ان غاية العصمة وما لها ذلك ينافيه اتيان لفظ الحقيقة والحق ان العصمة كالشجاعة يقال على الملكة

بمبدأ الاثار وعلى نفس الاثار ايضا والشارح بين في شرح المقاصد المعنى الاول وفي هذا الشرح المعنى الثاني فلا تدافع بين كلاميه قوله ثم ان الظلم اه جواب ثان عن الاعتراض يعني على تقدير ان يكون حقيقة العصمة عدم خلق المعصية لا يلزم ان يكون غير المعصوم ظالما لان عدم العصمة انما يستلزم المعصية والظلم اخص من المعصية لانه التعدي على الغير فليس كل معصية ظلما حتى يكون غير المعصوم ظالما وانما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى التعدي على نفسه كما في وصف المؤذي بالظلم على نفسه قوله وقد يجاب اه قد يجاب عن احتجاج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ان المراد بالعهد عهد النبوة على ما هو راي اكثر المفسرين بقرينة قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما فان امامته بالنبوة لا بالرياسة الكاملة فمن قال ان هذا الجواب خلاف الظاهر فقد عدل عن الظاهر قوله وقد يجاب بان معنى جعل الامامة شورى اه يعني ان هذا الاعتراض انما يرد لو كان معنى قوله جعل الامامة شورى انه جعل الامامة امرا لامامة ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه انه تعين الامامة ذات مشورة بين ستة ويؤيده ما في تبصرة الادلة فوض اليهم لينظروا وينصبوا الامامة اصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال في تفسير شورى لا ينفردون بامر حتى يجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال اليه الشارح قوله وهو امر آني ابتداء لا بقاء هذا الدفع ما يقال ان الآية انما تدل على نفي الوصول وهو امر آني لا بقاء له فيدل على نفي حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفي بقائه له حتى يدل على انعزال الامام بالفسق وحاصل الدفع ان الوصول آني ابتداء زماني بقاء فان الشيء اذا وصل بشيء يكون حدوث ذلك الوصول في الآن ويكون ذلك الوصول باقيا الى الزمان لا انفكاك بينهما فيكون مفهوم الآية لا يصل عهدي الظالمين ابتداء وبقاء فيدل على الانعزال قطعا قوله لانا نقول الوصول اه يعني حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدري والمعنى المصدري للوصول امر آني والباقي انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري المسمى بالحاصل بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فلا تدل الآية الا على نفي وصول الامامة للفاسق ابتداء قوله على ان صيغ الافعال اي على انا لو سلمنا انه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صيغ الافعال موضوعة للحدوث فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول العهد للظالمين فلا يدل على الانعزال ايضا قوله يرد عليه ان اريد بالعصمة اه يعني ان اريد بالعصمة في قوله وكذا العصمة ليست بشرط اه ملكة الاجتناب فسلمنا انه ليس بشرط ابتداء لكن التقريب اعني استلزام الدليل للمدعى غير تام اذ المدعى انه لا يشترط عدم الفسق في بقاء الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان اريد بالعصمة عدم الفسق فالتقريب تام لكنا نمنع عدم اشتراطه في الامامة ابتداء وقوله قالوا اه تاييد لاشتراط عدم الفسق قوله اعلم ان مباحث الامامة

مقصد المحشی دفع ما یقال ان مباحث الامامة من المباحث الفقهیة لانها متعلقة بافعال المکلفین من حیث ان نصب الامام واجب علیهم ام لا فکیف عدها الشارح من مقاصد الکلام ووجه الدفع ظ قوله هو مکیال مخصوص اه ای الصاع مکیال مخصوص اصغر من المد فعلی هذا التقدیر ضمیر نصیفه راجع الی احدهم وقد یجیء النصیف بمعنی النصف فعلی هذا التقدیر ضمیر نصیفه للمد وهو ظ ومعنی الحدیث لو انفق احدکم مثل احد ذهبا ما یبلغ ثوابه ثواب انفاق احد من اصحابی مدا ولا نصفه وذلک لان انفاقهم کان فی الضرورة وضیق الحال فی نصرة النبی وصحابته مع صدق نیتهم وخلوص طویتهم وذلک مفقود بعد غلبة الاسلام قوله ای فاحبهم بحبی اشارة الی ان الجار متعلق بما بعدها دون المصدر والی ان الحب بمعنی المحبة والبا فی بحبی صلة واداة للفعل مکملة ایاه وهو احد معانی الباء علی ما فی شرح المصباح ولیست للسببیة والالصاق علی ما قال الفاضل لفوات المعنی الذی ذکره المحشی بقوله بمعنی ان المحبة المتعلقة اه قوله والفروج علی السروج الفروج جمع فرج والمراد وذوی الفرج اعنی المراد السروج جمع السرج وفی الحدیث لعن الله الفروج علی السروج قوله یدل علی انه المناط فان ترتیب الحکم علی الوصف یشعر بالعلیة علی ما بین فی الاصول قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه اه مثال المحکم قوله علیه السلام الجهاد ماض الی یوم القیمة فان قوله یوم القیمة سد باب النسخ مثال المفسر قوله تعالی قاتلوا المشرکین کافة فان قوله کافة سد باب التخصیص لکنه یحتمل النسخ لکونه حکما شرعیا مثال النص قوله تعالی مثنی وثلاث ورباع فانه سیق لبیان العدد فهو نص فیه وظ فی حل النکاح لانه قد علم الحل من ایة اخری اعنی قوله تع واحل لکم ما وراء ذلکم ومثال الخفی قوله تع والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما فانه قد خفی فی النباش والطرار لاختصاصهما باسم اخر ومثال المشکل قوله تع وان کنتم جنبا فاطهروا فانه وقع الاشکال فی الفم فانه باطن من وجه حتی لا یفسد الصوم بابتلاع الریق وظ من وجه حتی لا یفسد بدخول شیء فی الفم فاعتبرنا الوجهین فالحق بالظ فی الطهارة الکبری حتی وجب غسله فی الجنابة وبالباطن فی الصغری فلا یجب غسله فی الحدیث الاصغر وهذا اولی من العکس لان قوله تع وان کنتم جنبا فاطهروا بالتشدید یدل علی التکلف والمبالغة ومثال المجمل قوله تعالی وحرم الربوا الربوا فی اللغة الفضل ولیس کل فضل حراما بالاجماع ولم یعلم ان المراد ای فضل ثم لما بین النبی علیه السلام بالاشیاء الستة احتیج بعد ذلک الی الطلب والتامل لیعرف علته ویحکم فی غیر الاشیاء الستة ومثال المتشابه المقطعات فی اوائل السور والید والوجه ونحوها کذا فی التوضیح قوله ولم یکن المتحیل اه یعنی ان تکفیر هذا متصور بوجهین احدهما ان لا یکون ماولا اصلا او یکون ماولا ولکن فی ضروریات الدین وعلی کلا التقدیرین تکفیر قوله فتاویل الفلاسفة اه ای اذا کان عدم الکفر مشروطا بان لا یکون مستحلة ولا فی غیر ضروریات

الدين فتاويل الفلاسفة لدلائل حدوث العالم ونحو مثل الجنة والنار والتنعيم والتعذيب لا يدفع كفرهم لان ذلك من ضروريات الدين والتاويل في ضروريات الدين لا يدفع الكفر قوله هذا في غير الاجماع الا يعني كون استحلال المعصية الثابتة بالدليل موجبا للكفر انما هو في غير الاجماع القطعي من الكتاب والسنة وما الكفر منكر الاجماع القطعي ففيه خلاف قال الشارح في التلويح اما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا فلا يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره قوله اي على تقدير كون الجازم عاصيا انما قيد بهذا ليصح ترتب قوله فيلزم ان يكون للمعتزلي مطيعا او عاصيا كافرا لانه اما من او ياس قوله معنى هذه القاعدة الا دفع لما يقال كل من واظب طول عمره على الطاعات ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم ان لا يكفر لانه من اهل القبلة وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما هو في المسائل الاجتهادية لا في ضروريات الدين اذ منكرها كافر بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة الى هذه التقييد لان اهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين فمن واظب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من اهل القبلة قوله ثم ان هذه القاعدة الا المقصود دفع ما ذكره الشارح فيما سيأتي بقوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن و نحو مثاله مشكل ووجه الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ الاشعري وتابعه اكثر الفقهاء وهو المروي في المنتقى عن ابي حنيفة رحمة الله عليه واما البعض الآخر من الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة وقالوا بكفر الشيعة والمعتزلة فلا يتحد القائل بالقضيتين فلا يحتاج الى الجمع قوله اي اطلاعه الا يعني ليس المراد بالمطالعة لغة ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقا سواء كان بلا واسطة او بوسطة الفاء الجن قوله والمعنى ان له تعلقا وقربا الا اي معنى انه له مس من الجن ان له تعلقا وقربا من الجن لا المعنى الظاهر من المس وهو الملامسة قوله رئي فعيل من رأى يرى رأيا فهو رئي بمعنى فاعل فالمعنى ان له تعلقا وقربا من الجن قوله وتابعة اسم العفريت من الجن والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية قوله وغورة الى قعر الارض غار الماء يغور غورا اي سفل في الارض قوله بضم الفاء اسم كالفتوى ومعناه اذا هو ما افتى به الفقيه وقد تفتح الفاء قوله فقال سليمان وهو ابن اثني عشر سنة ومن هذا يعلم ان حكم سليمان كان بالاجتهاد لعدم سن الوحي قوله ثم يترادان اي يرد كل واحد من صاحب الحرث والغنم لكل من الحرث والغنم اي صاحب قوله فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيته ومن هذا يعلم ان حكم داود عليه السلام كان بالاجتهاد ولما جاز له الرجوع عنه ولما جاز لسليمان خلافه قوله واعترض على هذا الدليل الا يعني لانه لو كان كل من المجتهدين صوابا لما كان لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة لكون ما فهمه احق وافضل وان كان ما فهمه داود عليه السلام ايضا حقا يشعر بذلك

قوله غيرهذا وفق لصيغة التفضيل وكانه قال هذا حق لكن غيره احق ليستعير به لمك قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما فانه فهم
منه اصابتهما فى فصل الخصومات والعلم بامور الدين واما اعتراض سليمان فمبنى على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة
الخطاء عن غيرهم قوله اعترض عليه بان الاجماع اه يعنى ان الاجماع بان الثابت بالعلة انما هو فيما ثبت بالنص صريحا
وهو فى غير الاجتهاديات والبحث فى الاجتهاديات الثابت حكمها معنى فلا يلزم الدليل الط لعدم تكرر الاوسط
اذ يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريحا فهو واحد قوله على ان
القياس اه على انا لا نم ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بان كل مجتهد مصيب مثبت بالحكم فلا يتم الدليل قوله
اعترض عليه بانه اه يعنى ان اريد انه لا تفرقة فى العمومات الواردة انه لا فرق بين الاشخاص فيما ثبت بالعمومات
صريحا وهو الحكم الغير الاجتهادى فمسلم لكنه لا يثبت المط اذ المدعى الحق فى الاجتهاديات ولعل وهو
انما يتم لو انتفت التفرقة بين الاشخاص فيها وان اريد انه لا تفرقة فى العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقا
سواء كان اجتهاديا او غيره فمم بل هو اول المسئلة ومحل النزاع قال الشارح فى التلويح والاصوب ان يقال
لو كان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامى لم يلزم تقليد مجتهد
معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر
عمله على شىء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقى الاول ايضا يلزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ
بالاجتهاد وكذا المقلد اذا اصاب مجتهدا قوله الوجهان الاولان يفيدان اه يعنى ان الوجهين الاول والثانى وان كان
يفهم منهما صريحا تفضيل آدم عليه السلام على الملائكة لا سائر الرسل لكنهما يفيدان تفضيلا بناء على انه لا
قائل بالفصل بين آدم وغيره من الرسل لكن لا يفيدان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة قوله فاما ان يخص
يعنى ان تخصيص تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يتصور فى الآية بوجهين اما بان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير
الانبياء ويكون المراد الرسل من اولادهما فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة
الملائكة واما بان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة
من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لا يثبت المدعى ويمكن
ان يقال ان مقصود الشارح ان الآية على عمومها باق ولا يخص ابراهيم وآل عمران ولا العالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل على جميع
العالمين وانما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الاعتراض الذى اورده المحشى قوله لكن
الثانى اولى يعنى تخصيص العالمين اولى من تخصيص آل عمران وآل ابراهيم لان الاحتياج الى التخصيص انما حصل بسببه قوله قد دل

عليه السلام افضل الاعمال احمزها في حديث ابن عباس رضي الله عنه ان احسن الاعمال احمزها اي مستنها واقوام
كذا في الصحاح قوله وبه يظهر ان هذا الوجه ايضا يفيد الا لا يخفى عليك ان المنع الذي ذكره متجه في عامة الملك
بالنسبة الى عامة البشر اعني انقياد المومنين فيتم الدليل على عمومه هذا نهاية ما اردت ايراده في هذا
الكتاب مستعينا بالملك الوهاب وعليه التكلان في كل باب الحمد لله على الاتمام والصلوة على سيدنا
خير الانام وعلى اله واصحابه الكرام الحمد لمن يسر الابتداء والتمكن والشكر لمن وفق الاختتام

طبع تعليقات الفاضل المتين: والكامل المغني لما هو الصواب والتيقين والتعيين: عبد الحكيم بن شمس الملة والدين: المشهور سيلكوتي بين الناظرين على الحاشية الدقيقة للمتفكرين للمولى الخيالي اللامع كالنور المبين على شرح العقائد لسعد الملة والدين على المتن النسفية في احكام الدين بعون الملك المقدسه العلام والعباد ومنه المبدأ واليه المعاد عند الحين فقط

در مطبع هند و پرليس دهلي باهتمام بيارى لعل طبع شد +